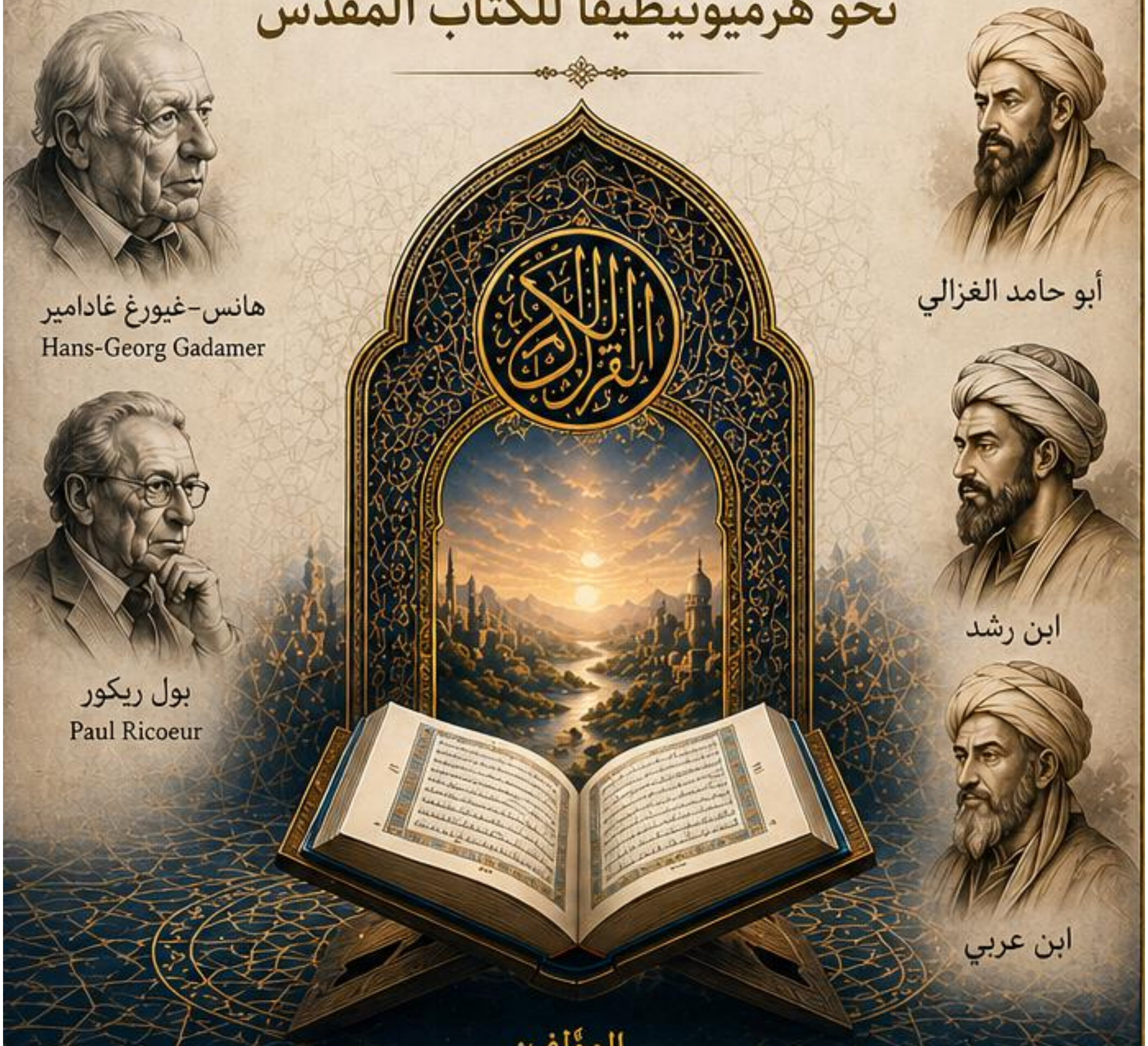
تأسيس التَأويليَّة الُقرآنيَّة

نحو هرميونيطيقا للكتاب المقدّس



المؤلف:

الصّحبي الماَجرِي

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تأسيس هرمنيوطيقا قرآنية أصيلة من خلال تحليل نقدي للفلسفة التأويلية الحديثة (متمثلة في هانس-غيورغ غادامير وبول ريكور) ومقارنتها بالنماذج التأويلية الكبرى في التراث الإسلامي (متمثلة في الغزالي وابن رشد وابن عربي).

يعتمد البحث على منهج تحليلي مقارن يجمع بين وصف النظريات وتفكيكها ونقدها، ثم التركيب والاقتراح. يخلص البحث إلى عدة نتائج أهمها:

أولاً :الهرمنيوطيقا الحديثة تقدم أدوات تحليلية قوية (كتاريخية الفهم، وفائض المعنى، وجدلية الشرح والفهم)، لكنها تبقى محدودة أمام خصوصية النص القرآني من حيث قدسيته وإلزامه التشريعي وبعده التعبدي.

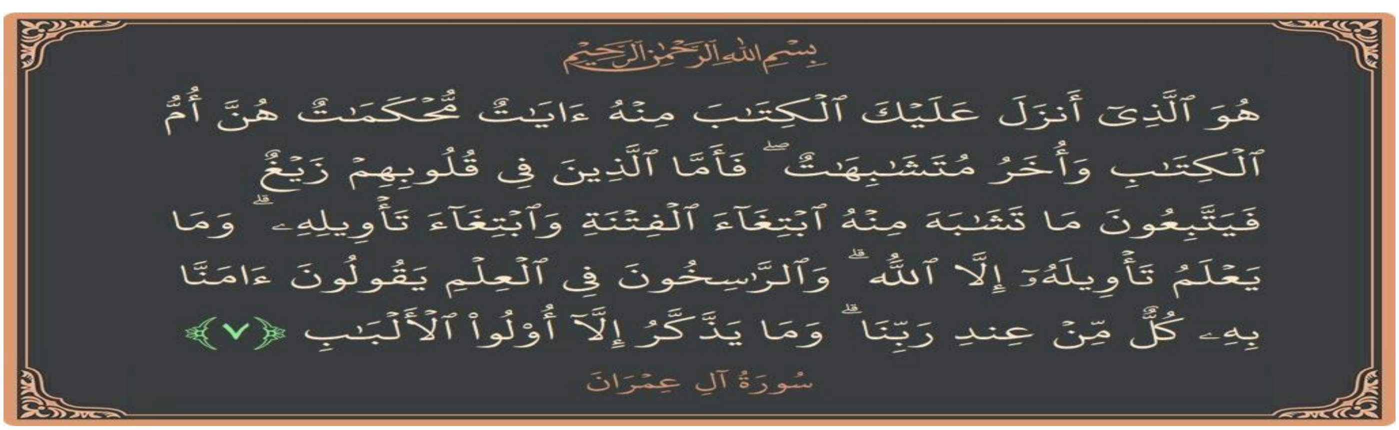
ثانياً :التراث الإسلامي يقدم نماذج تأويلية أكثر تكاملاً من حيث الجمع بين العقل والروح والكشف، خاصة في نماذج الغزالي وابن عربي، لكنها تحتاج إلى تنقيح وتطوير لمواكبة إشكاليات العصر.

ثالثاً :يمكن بناء نموذج تأويلي تأليفي يقوم على ثلاث ركائز: قدسية النص (كخط أحمر لا يمكن تجاوزه)، وتدرج المعنى (من الظاهر إلى الباطن إلى التكاملي الوجودي)، والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية.

رابعاً :غاية التأويل القرآني ليست مجرد فهم نظري، بل تحول وجودي في رؤية القارئ لله والكون والذات، وفي سلوكه ومشاعره. هذا التحول هو جوهر الهداية القرآنية.

خامساً :يمكن تأسيس علم جديد هو "الهرمنيوطيقا القرآنية" (ما أسميه بالتأويلية القرآنية) يجمع بين علوم القرآن التقليدية والمناهج الحديثة، مع الحفاظ على الهوية الإسلامية والأصالة المنهجية.

الكلمات المفتاحية :هرمنيوطيقا، تأويل، قرآن، غادامير، ريكور، الغزالي ، ابن رشد ، ابن عربي، عقل، وحي، إنسان، تحول وجودي.



مدخـــــــــــل

تمهيد: من سؤال الحقيقة إلى سؤال الفهم:

شهدت الفلسفة الغربية المعاصرة تحولاً جذرياً تمثل في الانتقال من الاشتغال على شروط الحقيقة المطلقة إلى التساؤل: كيف نفهم نحن البشر النصوص والعالم والآخر. هذا التحول لم يكن مجرد تغيير في موضوع الفلسفة، بل أزمة ثقة في العقل المجرد القادر على الوصول إلى حقائق ثابتة خارج اللغة والتاريخ. ونتيجة لذلك برزت **الهرمنيوطيقا** (Hermeneutics) – أي نظرية التأويل – لتحتل موقع الفلسفة الأولى، لا كمنهج مساعد لفهم النصوص القديمة أو القانونية، بل كوصف لبنية الفهم الإنساني ذاتها.

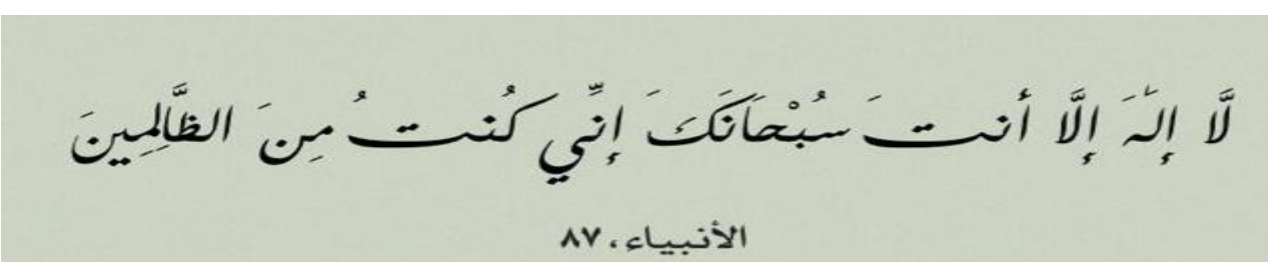
لقد تجاوزت الهرمنيوطيقا الحديثة، وخاصة عند مارتن هايدغر وهانس-غيورغ غادامير، النماذج المنهجية السابقة (كهرمنيوطيقا شلايرماخر) لتصبح أنطولوجيا: الفهم ليس فعلاً ثانوياً نقوم به تجاه النص، بل هو **طريقة وجودنا في العالم**. وإذا كان الأمر كذلك، فإن تأويل النصوص المقدسة ليس استثناءً من هذه القاعدة، بل نموذجاً مكثفاً لها.

الإشكالية المركزية: هل يصلح النموذج الغربي للنص القرآني؟

غير أن تطبيق هذه الفلسفة التأويلية الحديثة على **النص القرآني** يطرح إشكالات جوهرية لم تحفل بها الهرمنيوطيقا الغربية في نشأتها. فالقرآن، بالنسبة للمسلم، ليس نصاً بشرياً محضاً، ولا وثيقة تاريخية من وثائق التراث الديني فحسب، بل هو **كلام الله**، نزل على النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – متعبداً بتلاوته، محفوظاً بالتلقي والمصاحف، ومفسراً عبر قرون. هذه الخصوصية تجعل أي نقل غير نقدي لنظريات غادامير أو ريكور إلى حقل الدراسات القرآنية محفوفاً بمخاطر إبستيمية ومنهجية:

- **أولاً :**طمس البعد التعبدي في قراءة القرآن، وتحويله إلى مجرد نص ثقافي أو أدبي.
- **ثانياً :**إلغاء قصدية المعنى الإلهي، أو تعليقها تماماً على أفق القارئ المتغير.
- **ثالثاً :**تجاهل تراث تأويلي إسلامي غني بالضوابط والطبقات والعلوم، سبق هرمنيوطيقا الغرب بقرون.

لذلك يطرح هذا السؤال نفسه بإلحاح :**هل يمكن بناء هرمنيوطيقا قرآنية أصيلة، تستفيد من الفلسفة التأويلية الحديثة نقداً واستئناساً، دون أن تقع في إسقاطاتها، وفي الوقت نفسه تتجاوز النماذج التقليدية الجامدة أو الباطنية المتطرفة؟**



أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تأسيس هرمنيوطيقا قرآنية من خلال:

- **أولاً:** تحليل نقدي لمفاهيم الفهم والتأويل عند أبرز فلاسفة الهرمنيوطيقا الحديثة، خاصة غادامير (اندماج الآفاق، التقليد، تاريخية الفهم) وبول ريكور (تعددية المعنى، الرمز، التأويل كاستيلاء، جدلية الشرح والفهم).
- **ثانياً:** استقصاء نماذج تأويلية أصيلة من التراث الإسلامي، تتوزع بين العقلاني (ابن رشد)، والتوفيقي التوازني (الغزالي)، والكشفي الإشاري (ابن عربي).
- **ثالثاً:** إجراء مقارنة تحليلية بين التيارين (الحديث والإسلامي) للكشف عن نقاط القوة والضعف في كل منهما، وتحديد الخصوصيات التي لا يمكن تجاوزها.
- **رابعاً:** اقتراح نموذج تأويلي تركيبي يجمع بين احترام قدسية النص، واعتراف بتعدد مستويات المعنى، وتكامل العقل والوحي والتجربة الوجودية.
- **خامساً:** استخلاص الرؤية القرآنية للحقيقة والكون والإنسان، وتأسيس أنثروبولوجيا قرآنية تصلح أساساً لرؤية إنسانية معاصرة.

منهج البحث

يعتمد البحث منهجاً **تحليلياً مقارناً**، يقوم على:

- وصف النظريات والتأويلات المذكورة وصفاً دقيقاً من مصادرها الأصلية.
- تفكيكها إلى مفاهيمها الأساسية، ثم نقدها من زاوية خصوصية النص القرآني.
- مقارنتها مع بعضها البعض وفق محاور محددة (نظرية اللغة، علاقة القارئ بالنص، غاية التأويل).
- التأليف والاقتراح في الفصل الرابع وما بعده.

لا يهدف البحث إلى تقديم هرمنيوطيقا قرآنية موحدة ومغلقة، بل فضاءً تأويلياً مفتوحاً لكنه **منضبط**، يستوعب تعدد القراءات دون أن يؤدي إلى نسبوية مطلقة.

حدود البحث

يتوقف البحث عند النظريات الهرمنيوطيقية الكبرى التي أنتجتها أوروبا القارية في القرنين العشرين والحادي والعشرين، ولا يتوسع في التيار الأنغلوساكسوني (البراغماتية، فلسفة اللغة العادية) إلا بالمقدار الذي تفرضه المقارنة. كما يقتصر في التراث الإسلامي على النماذج المشار إليها (الغزالي ، ابن رشد ، ابن عربي)، مع الإشارات الضرورية لعلوم التفسير وأصول الفقه عند الحاجة.

هيكل الكتاب

يأتي الكتاب في تسعة فصول تتلو هذه المقدمة:

- **الفصل الأول :**الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور نموذجين).
- **الفصل الثاني :**التأويل في التراث الإسلامي (الغزالي ، ابن رشد ، ابن عربي).
- **الفصل الثالث :**التحليل المقارن (أوجه التشابه والاختلاف والنقد المتبادل).
- **الفصل الرابع :**نحو هرمنيوطيقا قرآنية (النموذج المقترح وقواعد تطبيقه).
- **الفصل الخامس :**الحق والحقيقة – من الإيمان إلى الحكمة.
- **الفصل السادس :**العقل والوحي في المنظور القرآني.
- **الفصل السابع :**الوجود والكون في ضوء القرآن.
- **الفصل الثامن :**الإنسان والمعنى – الأنثروبولوجيا القرآنية.
- **الفصل التاسع :**نحو تأسيس فلسفة إسلامية خالصة.

ثم خاتمة نهائية تعيد صياغة النتائج في صورة أطروحات موجزة، وتفتح آفاقاً للبحث المستقبلي.



أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في كونه لا يكتفي بعرض مقارن، بل يحاول **تأسيساً** -أي بناء نظرية تأويلية تنبثق من خصوصية النص القرآني نفسه، لا من إسقاط خارجي. وهذا يحتاج إلى شجاعة معرفية: الاعتراف بإفلاس النقل الأعمى للنظريات الغربية، وفي الوقت نفسه تجنب الانغلاق على تراث لا يملك أدوات التعامل مع إشكاليات العصر (التاريخانية، التعددية، الذاتية والقصدية).

إن التأويل القرآني المعاصر في حاجة إلى **نموذج ثالث**، ليس تقليدياً جامداً ولا حداثياً مفرغاً للنص من قدسيته. وهذا النموذج هو ما يسعى الكتاب إلى رسم ملامحه الأولى، أملاً في فتح باب جديد للتعامل مع النص الإلهي يحفظ حرمته ويحرر طاقاته التأويلية.



الفصل الأول: الهرمنيوطيقا الحديثة – غادامير وريكور نموذجين

تمهيد: لماذا غادامير وريكور؟

لا يمكن الحديث عن الهرمنيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين دون الوقوف عند عملاقين أسسا لها مساراً مختلفاً جذرياً عن سابقاتها :**هانس-غيورغ غادامير** (1900–2002)و**بول ريكور** .(1913–2005) فإذا كان غادامير قد حول الهرمنيوطيقا من منهج لفهم النصوص إلى **أنطولوجيا للفهم**، فإن ريكور وسعها لتشمل **نظرية متكاملة للخطاب والرمز والقصة**، مع محاولة مستمرة للتوفيق بين التأويل التوثيقي والتأويل النقدي.

هذا الفصل لا يهدف إلى عرض شامل لأعمالهما، بل إلى استخلاص المفاهيم الأساسية التي تصلح لمقارنة منتجة مع التراث الإسلامي لاحقاً. وسنركز على:

- **غادامير** :مفهوم "تاريخية الفهم (Wirkungsgeschichte) "، "اندماج الآفاق " (Horizontverschmelzung)، وإعادة تأهيل "التحيز.(Vorurteil) "
- **ريكور** :نظرية "الخطاب" و"المعنى الفائض (surplus of meaning) "، التمييز بين الشرح (explanation) والفهم (understanding) ، وثنائية "هرمنيوطيقا الإيمان" و"هرمنيوطيقا الريبة."

وسنختم بنقد أولي يبين حدود هذين النموذجين عند تطبيقهما على النص القرآني.

أولاً: هانس-غيورغ غادامير – الفهم حدث تاريخي ولغوي

1- من المنهج إلى الفلسفة: مشروع "الحقيقة والمنهج"

صدر كتاب غادامير الرئيس *الحقيقة والمنهج* (*Wahrheit und Methode*) عام 1960، ليصبح واحداً من الأعمال الفلسفية الأكثر تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين. السؤال المركزي الذي يطرحه الكتاب هو **" :ما الذي يحدث بالفعل عندما نفهم؟ "**هذا السؤال يختلف جوهرياً عن سؤال المناهج الكلاسيكية التي كانت تسأل: "كيف نفهم بشكل صحيح؟". غادامير لا يبحث عن طريقة (methodos) تضمن الفهم الصحيح، بل عن **وصف للفهم ذاته** كحدث وجودي يسبق أي منهجية.

يكمن سر نجاح *الحقيقة والمنهج* في أنه يقدم نظرية جديدة في شكل "تردد (*umkreist*) "حول مواضيع قديمة، مع لفتة لطيفة وعلمية إلى القارئ. هذا الأسلوب – الذي قد يبدو غير منهجي – هو تعبير عن مضمون الكتاب نفسه: الفهم ليس اختزالياً ولا خطياً، بل هو أشبه بـ"محادثة (*Gespräch*) "لا يمكن لأحد طرفيها أن يتحكم فيها بالكامل.

2- نقد "الوعي التاريخي" وتأهيل "التحيز(Vorurteil) "

أحد المفاهيم الأكثر إثارة للجدل في فكر غادامير هو **إعادة تأهيل مفهوم "التحيز ."**في التقليد التنويري (من ديكارت إلى كانط)، كان "التحيز" هو العائق أمام المعرفة الموضوعية، وهو ما يجب التخلص منه بالكامل. لكن غادامير يقلب هذا التصور: فالتحيزات ليست عائقاً بل **شرطاً لفهم أي نص أو حدث تاريخي.**

من أين أتى غادامير بهذه الفكرة؟ تأثر غادامير بشكل عميق بمارتن هايدغر، الذي علّم أن الفهم ليس فعلاً معرفياً خالصاً، بل هو نمط من **الوجود** .(*Dasein*) فالإنسان (الدازاين) يوجد أولاً في عالم مليء بالمعاني الموروثة، وهذه المعاني تشكل "بنية الفهم القبلية". لا يمكننا أن "نعلق" تحيزاتنا كما نعلق معطفاً، لأنها ليست مجرد أفكار، بل هي **كيفية وجودنا في العالم.**

هذا التحول جذري: بدلاً من أن نسأل "كيف نتخلص من التحيزات لنفهم بشكل موضوعي؟"، نسأل "أي التحيزات مشروعة وأيها غير مشروعة؟ ."الفهم الحقيقي يبدأ بالاعتراف بأننا **داخل التقليد** (*Überlieferung*)، لا خارجه. وهنا يظهر مفهوم أساسي آخر **:التأثير الفعال للتاريخ** أو **تاريخية الفهم** .(*Wirkungsgeschichte*)

3- التأثير الفعال للتاريخ (Wirkungsgeschichte)

المصطلح الألماني *Wirkungsgeschichte* من أصعب المصطلحات ترجمة. يعني حرفياً "تاريخ التأثير" أو "التاريخ الفاعل". الفكرة الأساسية **:نحن نفهم الأشياء ليس كما كانت في ذاتها، بل كما أثرت في التاريخ وأثر التاريخ فيها.**

يقول غادامير: "إن الفهم لا يمكن أن يكون أبداً استعادة نفسية للحالة العقلية للمؤلف *Psychologische Reproduktion*) " *des Gedankens des Autors ist deshalb unmöglich*). لماذا؟ لأن المؤلف والنص والقارئ كلهم يقعون ضمن سلسلة من التأثيرات التاريخية التي لا يمكن تجاوزها. عندما نقرأ نصاً قديماً، نحن لا "نعود بالزمن" إلى لحظة كتابته، بل نحن **نترجمه إلى حاضرنا**، وهذا الترجمة هي جزء من معناه.

لنأخذ مثالاً: قراءة أحدنا لسورة الرحمن اليوم تختلف عن قراءة صحابي لها في القرن الأول الهجري، ليس فقط لأن لغتنا مختلفة، بل لأن **التاريخ الذي مرت به السورة – تفاسيرها، قراءاتها، تلاواتها، تأثيرها في الثقافة الإسلامية – كل هذا أصبح جزءاً من معناها** .هذا لا يعني أن المعنى الأصلي قد ضاع، بل أن معناه الحالي هو نتاج حوار بين الأصل والتراكم التاريخي.

4- اندماج الآفاق (Horizontverschmelzung) "

إذا كان الفهم مشروطاً بالتحيزات وبالتاريخية، فكيف يمكن أن نصل إلى فهم مشترك بين قارئ اليوم ونص الأمس؟ الإجابة عند غادامير هي **"اندماج الآفاق**.(*Horizontverschmelzung*) "

ما هو "الأفق(*Horizont*) "؟ الأفق هو مجموع المنظورات والتحيزات والتوقعات التي تشكل رؤية القارئ أو النص للعالم. كل إنسان له أفق، وكل نص يحمل أفق عصره. عندما نقرأ نصاً، يحدث حوار بين أفقنا (القارئ الحاضر) وأفق النص (الماضي). هذا الحوار لا ينتهي بطمس أحد الأفقين لصالح الآخر – فهذا ليس حواراً بل إلغاء – بل بـ **اندماج** ينتج عنه أفق ثالث جديد، أكثر اتساعاً من كل منهما.

الفهم إذاً ليس تكراراً للماضي، ولا فرضاً للحاضر على الماضي، بل **توليفاً إبداعياً** .(*synthesis*) وهذا يشبه المحادثة الحقيقية: عندما يتحدث شخصان، لا يكرر أحدهما ما يقوله الآخر، ولا يفرض رأيه، بل كلاهما يتغير في الحوار. المحادثة هي حدث ينتج معنى جديداً لم يكن موجوداً قبله.

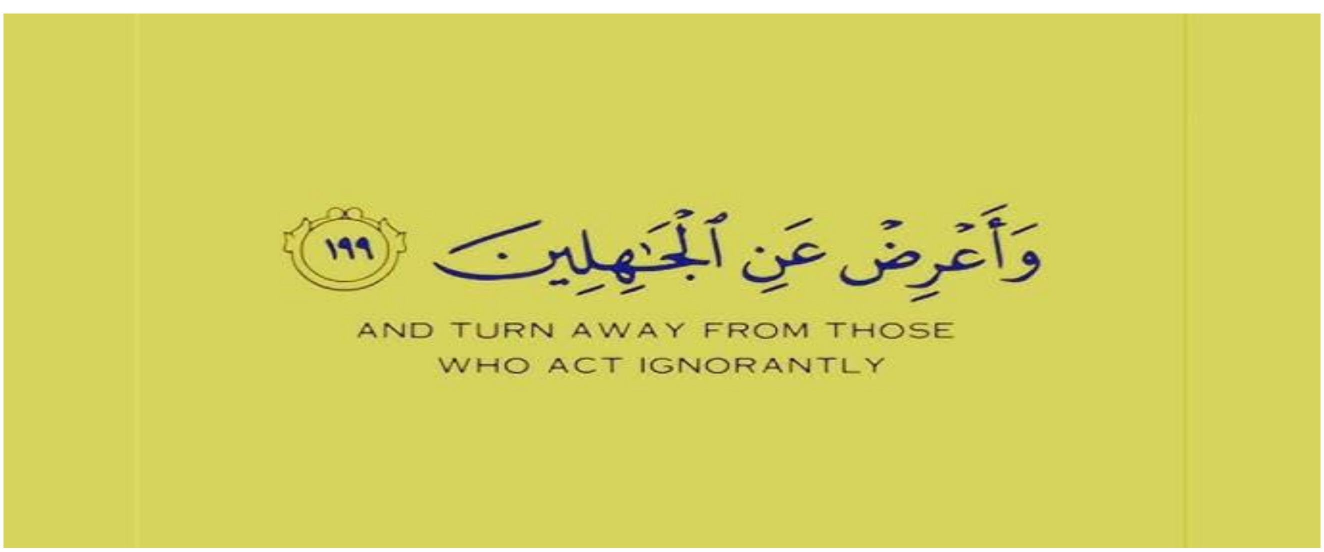
5- اللغة: ليس أداة بل وسيط الوجود

أما العنصر الأخير في هرمنيوطيقا غادامير فهو **اللغة** .اللغة عند غادامير ليست مجرد أداة يتواصل بها البشر، بل هي **الوسيط الذي يحدث فيه الفهم أصلاً** .يقول غادامير عبارته الشهيرة: "الكينونة التي يمكن فهمها هي لغة *Sein, das*) " *verstanden werden kann, ist Sprache*). هذه العبارة لا تعني أن كل شيء مجرد كلمات، بل تعني أن **طريقة وصولنا إلى أي شيء هي عبر اللغة**.

إذاً، عندما نفهم نصاً، نحن لا "نفكر حول" النص ثم نعبر عنه بلغة، بل **الفهم نفسه هو حدث لغوي** .اللغة هي الأفق الذي نعيش فيه، تماماً كما نعيش في العالم. ولهذا، كل ترجمة هي تأويل، وكل قراءة هي إعادة كتابة بشكل ما.

توضيح هام: الفرق بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والحديثة

يجب أن ننبه القارئ إلى أن الهرمنيوطيقا التي نناقشها في هذا الفصل ليست الهرمنيوطيقا الكلاسيكية (كهرمنيوطيقا شلايرماخر التي كانت تبحث عن "فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه")، بل الهرمنيوطيقا **الفلسفية** (الأنطولوجية) التي تحولت من منهج إلى فلسفة للفهم. هذا التحول مهم لأن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية كانت أقرب إلى التراث الإسلامي من حيث الاهتمام بـ"نية المؤلف"، بينما الهرمنيوطيقا الفلسفية تتجاوز ذلك إلى "حدث الفهم" بغض النظر عن نية المؤلف.



ثانياً: بول ريكور – من الرمز إلى الخطاب إلى تأويل الذات

إذا كان غادامير قد ركز على **تاريخية الفهم**، فإن بول ريكور (1913-2005) ركز على **تعددية المعنى** و**بنية الخطاب** . ريكور هو فيلسوف التوفيق بين الأضداد: بين التأويل والتفسير، بين الإيمان والنقد، بين الذات والنص.

1- من السيميائيات إلى الهرمنيوطيقا: نظرية الخطاب

في كتابه *نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى* (*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*) الصادر عام 1976، يقدم ريكور تمييزاً أساسياً بين نظام اللغة (langue) والخطاب (discourse). فإذا كان نظام اللغة – كما في علم اللغة عند دي سوسير – نظاماً من العلامات المتمايزة الخاضعة لقوانين داخلية، فإن **الخطاب** هو **حدث الكلام الفعلي** الذي ينتج معنى جديداً كل مرة.

الخطاب عند ريكور له أربع خصائص رئيسية:

- **التحقق الزمني** :(*temporal actualization*) الخطاب يحدث في لحظة زمنية، بينما اللغة نظام خالد (بلا زمن).
- **الإحالة إلى الذات** :(*the speaker*) كل خطاب يفترض متكلماً يقول "أنا."
- **الإحالة إلى العالم** :(*reference*) الخطاب يتحدث عن شيء ما، يحيل إلى عالم خارج الكلمات.
- **المخاطب** :(*the hearer*) الخطاب موجه إلى آخر.

هذا التمييز مهم لأن الهرمنيوطيقا، من وجهة نظر ريكور، تبدأ حيث تتوقف السيميائيات. السيميائيات تدرس العلاقات الداخلية للعلامات، أما الهرمنيوطيقا فتهتم بكيفية إحالة الخطاب إلى عالم وخبرة إنسانية.

2- فائض المعنى(Surplus of Meaning) "

أكثر مفاهيم ريكور شهرة هي **"فائض المعنى "**أو **"تعددية المعنى** .(*polysemy / surplus of meaning*) "الفكرة بسيطة لكنها عميقة **:اللغة لا تقول ما تقوله فقط، بل تقول أكثر مما تقوله** .هذا الفائض ليس عيباً في اللغة، بل هو شرط إمكانية الأدب والشعر والتأويل الديني.

ريكور يدرس هذه الظاهرة في ثلاث مجالات:

- **الاستعارة** :(*metaphor*) الاستعارة ليست مجرد زينة لفظية، بل هي عملية **إبداع معنى جديد** .عندما نقول "الزمان كالسيف"، نحن لا نصف الزمان فقط، بل نخلق رؤية جديدة للزمان لم تكن موجودة قبله.

- **الرمز** :(*symbol*) الرمز عند ريكور هو تعبير له معنى حرفي ولكنه يشير إلى معنى ثانٍ روحي لا يمكن التعبير عنه مباشرة. أعطى ريكور مثالاً من التراث الديني: "الله هو أبي". (معنى كلمة أب هنا كما وردت في اللغة السريانية بمعنى العبد الخاضع لله وليس بمعنى الأب كما ورد في المسيحية المتأخرة التي حرفت المعنى بتأليه الإنسان) هذا التعبير يحمل معنى حرفياً (الأبوة) لكنه يشير إلى علاقة روحية أعمق من الحماية والمحبة والعناية.

- **النص الأدبي والديني** :النصوص لا تستنفد في معناها الحرفي، بل تبقى **مفتوحة على تأويلات جديدة** مع كل قارئ وكل عصر.

هذا الفائض لا يعني أن كل تأويل صحيح، بل أن هناك **مجالاً للتأويل** يتسع للمعاني المتعددة دون أن يصل إلى الفوضى.

3- هرمنيوطيقا الإيمان" و"هرمنيوطيقا الريبة"

واحدة من أكثر التصنيفات تأثيراً في فكر ريكور هي ثنائية **"هرمنيوطيقا الإيمان** "و**"هرمنيوطيقا الريبة**.(*Hermeneutics of Faith vs. Suspicion*) "

- **هرمنيوطيقا الإيمان** :(*hermeneutics of faith*) هي التأويل الذي يسعى إلى **استعادة المعنى** (*restoration of meaning*) الذي يقدمه النص. هذا النوع من التأويل يفترض أن النص يحمل حقيقة روحية يمكن الوصول إليها بالثقة والتسليم. ريكور يرى أن هذه الهرمنيوطيقا تمثلها ظواهر مثل الفينومينولوجيا (التي تريد "العودة إلى الأشياء ذاتها") والهرمنيوطيقا الدينية (التي تريد سماع كلمة الله في النص).

- **هرمنيوطيقا الريبة** :(*hermeneutics of suspicion*) هي التأويل الذي يسعى إلى **فك التشفير** (*decoding*) وتفكيك المعاني **الخفية** أو **المسكوت عنها (المقموعة)** في النص. هنا يفترض المؤول أن النص لا يقول ما يعنيه حقيقة، بل يخفي دوافع أو مصالح أو أيديولوجيات. ريكور يذكر ثلاثة "أقطاب للريبة": ماركس (الذي كشف عن الأساس المادي الاجتماعي للوعي البشري والطبيعة الطبقية للمجتمع البشري وتأثير البنية التحتية لقوى ووسائل الإنتاج على البنية الفوقية للمنجز النظري للحضارة الإنسانية)، نيتشه (الذي كشف عن إرادة القوة)، وفرويد (الذي كشف عن الهو كمنبع أصلي لما نسميه بالوعي وهو في الحقيقة قناع يمكن دوافع الهو من تحقيق الاشباع دون تصادم بالقيم الاجتماعية).

ما يميز موقف ريكور أنه لا يرفض هرمنيوطيقا الريبة، بل يحاول **التوفيق بينهما** بطريقة ديالكتيكية. فالمؤول الحقيقي، عنده، هو الذي يمر عبر الريبة ليصل إلى إيمان أكثر نضجاً. بمعنى آخر: لا يمكن العودة إلى النص بسذاجة بعد ماركس ونيتشه وفرويد، ولكن يمكن تجاوز الريبة نحو تأويل **يستعيد** المعنى بعد أن **فككه**.

4- الشرح والفهم: جدلية ضرورية

آخر عنصر في نظرية ريكور هو العلاقة بين **الشرح** (*explanation*) و**الفهم** .(*understanding*) هذا التمييز له تاريخ طويل في الهرمنيوطيقا (من شلايرماخر إلى ديلتاي)، لكن ريكور يعطيه صياغة جديدة.

- **الشرح** هو التحليل البنيوي للنص: دراسة قواعده النحوية، علاقاته الداخلية، بنيته السردية، أجناسه الأدبية. الشرح موضوعي، قابل للقياس، ويمكن التحقق منه.

- **الفهم** هو استيعاب المعنى الذي يشير إليه النص: ما الذي "يقوله" النص عن العالم والإنسان والله؟ الفهم شخصي، مرتبط بالذات، ولا يمكن اختزاله إلى قواعد.

في التقليد القديم (ديلتاي خصوصاً)، كان الشرح والفهم في تناقض: إما أن تشرح (وهذا خاص بالعلوم الطبيعية) أو أن تفهم (وهذا خاص بالعلوم الإنسانية). لكن ريكور يرفض هذا الفصل. عنده، **الشرح شرط للفهم، والفهم غاية للشرح** .بمعنى آخر: لا يمكن أن تفهم نصاً دون أن تشرح بنيته أولاً، ولكن الشرح وحده لا يكفي – يجب أن يتوج بفهم وجودي.

هذه الفكرة ستكون أساسية في نموذجنا المقترح الهرمنيوطيقا قرآنية لاحقاً: لا تناقض بين التحليل اللغوي الدقيق (شرح) وبين الفهم الروحي والوجودي (فهم). بل هما في جدلية مستمرة.

ثالثاً: نقد أولي: حدود الهرمنيوطيقا الحديثة أمام النص القرآني

بعد هذا العرض الموجز لهرمنيوطيقا غادامير وريكور، يمكننا أن نبدأ في تحديد الإشكاليات التي تطرحها هذه النظريات عند تطبيقها على النص القرآني. هذه الإشكاليات ستكون نقطة انطلاقنا في الفصلين التاليين (المقارنة والبناء).

1- إشكالية الوحي والقداسة

أكبر إشكالية هي أن كلاً من غادامير وريكور يفترضان أن **النص نتاج بشري** .في هرمنيوطيقا غادامير، النص هو تعبير عن "تقليد" بشري، وعن "أفق" تاريخي. في هرمنيوطيقا ريكور، النص هو "خطاب" بشري (وإن كان مكتوباً). لكن القرآن، من وجهة نظر مسلمة، هو **كلام الله**، وليس كلام بشر. هذه الخصوصية تغير كل شيء: فإذا كان النص إلهياً، فهل يمكن تطبيق مفاهيم مثل "تاريخية الفهم" و"اندماج الآفاق" عليه بنفس الطريقة؟ هل للقارئ الحق في أن "يندمج" أفقه بأفق الله؟ هذا سؤال كبير لم يطرحه غادامير أو ريكور، لأنه خارج إطار مسائلهما.

2- إشكالية المعنى والقصد

في هرمنيوطيقا غادامير، المعنى ليس شيئاً موجوداً في النص بانتظار من يكتشفه، بل هو **نتاج للحوار** بين القارئ والنص. هذا يعني أن المعنى يتغير بتغير القراء. لكن القرآن، لكونه كلام الله، يفترض أن له **معنى مقصوداً** من المتكلم الإلهي. هل هذا المعنى ثابت أم متغير؟ هل يمكن القول إن الله لم يقصد معنى واحداً بل معاني متعددة؟ أم أن تعدد القراءات ممكن مع بقاء القصد الإلهي ثابتاً؟

هرمنيوطيقا ريكور، مع تركيزها على "فائض المعنى"، قد تكون أقرب إلى استيعاب تعددية القراءات القرآنية، لكنها لا تحل مشكلة **القصد الإلهي** .ريكور يتحدث عن نية النص، لا نية المؤلف، وقد يكون هذا مخرجاً – لكن هل القرآن كنص يمكن فصله عن قصد المتكلم الإلهي؟

3- إشكالية التحول الوجودي

في خاتمة الكتاب، سنطرح فكرة أن **التأويل القرآني ليس مجرد فهم بل تحول وجودي** .هذه الفكرة قريبة جداً من روح هرمنيوطيقا غادامير (الفهم كحدث يغير القارئ) وريكور (التأويل كاستيلاء Appropriation) .لكن السؤال :**أي تحول؟** هل هو تحول ذاتي كيفما كان؟ أم أن هناك تحولاً **نموذجياً** يريده الله من عباده عند قراءة القرآن؟ هنا تأتي ضوابط التأويل في التراث الإسلامي (التي سنعرضها في الفصل الثاني) لتقدم إجابة لا توجد في الفلسفة التأويلية الحديثة.

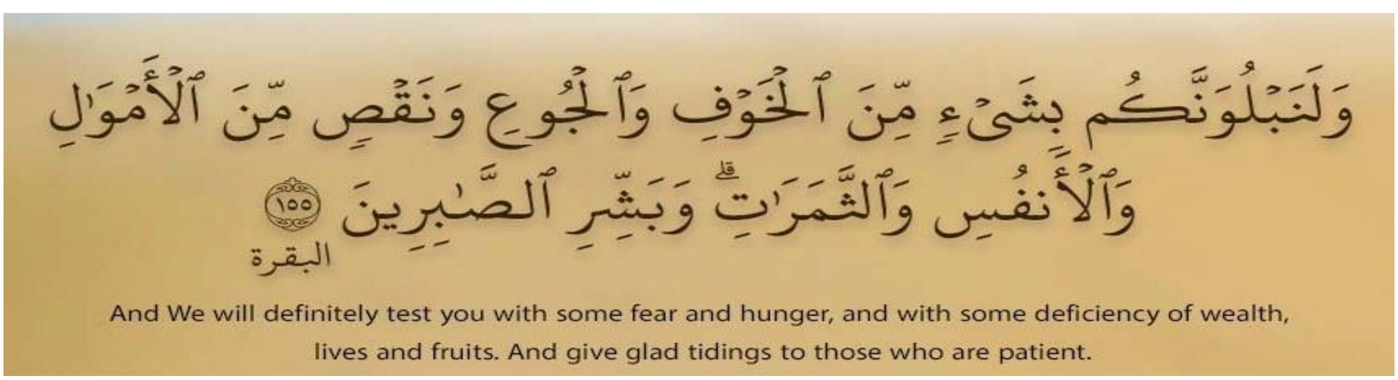
هوامش ومراجع الفصل الأول

المراجع الأساسية:

- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Bloomsbury, 2013.
- Ricœur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

مراجع ثانوية:

- Grondin, Jean. "Truth and Method as a Classic." *Apuntes Filosóficos* 21, no. 40 (2012).
- Josselson, Ruthellen. "The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion." *Narrative Inquiry* 14, no. 1 (2004): 1-28.
- Linge, David E., ed. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976.



الفصل الثاني: التأويل في التراث الإسلامي : ابن رشد والغزالي وابن عربي

تمهيد: لماذا هذه النماذج الثلاثة؟

التاريخ الإسلامي حافل بنماذج تأويلية متعددة: من تأويلات المتكلمين (كالجاحظ والباقلاني)، إلى تأويلات الفقهاء والأصوليين (كالشافعي والسرخسي والشاطبي)، إلى تأويلات المفسرين بالمعنى الحرفي (كالطبري وابن كثير). لكن نماذجنا الثلاثة تمثل **اتجاهات تأويلية كبرى** لا تزال حية في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الأكثر قدرة على الحوار مع الفلسفة التأويلية الحديثة:

1. **الغزالي :(1111–1058)** يمثل **التأويل التوفيقي التوازني**، الذي يحاول الجمع بين الظاهر والباطن، بين العامة والخاصة، بين الشريعة والحقيقة. نموذجه هو الأكثر انتشاراً في الوسطية الإسلامية المعاصرة، ويقدم بديلاً عن التطرفين: الحرفية الجامدة والباطنية المطلقة.

2. **ابن رشد :(1198–1126)** يمثل **التأويل العقلي البرهاني**، القائم على مبدأ أن النص الديني لا يمكن أن يتعارض مع العقل القطعي، وإذا وقع تعارض ظاهري فإن التأويل هو السبيل إلى التوفيق. هذا النموذج قريب – مع فارق جوهري – من النزعة العقلانية في الهرمنيوطيقا الحديثة (كانط، هابرماس).

3. **ابن عربي :(1240–1165)** يمثل **التأويل الإشاري الكشفي**، الذي ينطلق من أن النص القرآني يحمل معاني لا تنحصر في الظاهر، وأن العبد قد يفتح الله عليه بفهم باطني يتجاوز ما يفهمه العامة. هذا النموذج – على خطورته في المناهج التقليدية – يمثل أعمق محاولة في التراث الإسلامي للتعامل مع "فائض المعنى" (بمعنى ريكور) والتجربة الوجودية في التأويل.

هذه النماذج الثلاثة لا تمثل مدرسة واحدة ولا تتفق في كل شيء، لكنها معاً ترسم خريطة متكاملة للممكن التأويلي في التراث الإسلامي. سنعرض كل نموذج في استقلالية، ثم نستخلص في نهاية الفصل نقاط القوة والضعف في كل منها استعداداً للمقارنة مع الهرمنيوطيقا الحديثة في الفصل الثالث.

توضيح: لماذا لم نذكر الطبري والشافعي وابن كثير؟

قد يتساءل القارئ المتخصص: لماذا اقتصرنا على الغزالي وابن رشد وابن عربي، مع أن التراث الإسلامي يزخر بعلماء تفسير كبار كالطبري (ت 310هـ) والشافعي (ت 204هـ) وابن كثير (ت 774هـ) وغيرهم؟

والجواب من ثلاثة وجوه:

أولاً: هدف هذا الكتاب ليس استقصاء تاريخ التفسير، بل استقصاء **النماذج التأويلية الفلسفية** التي يمكن أن تتفاعل مع الهرمنيوطيقا الحديثة. الطبري وابن كثير يمثلان التفسير بالرواية والأثر، وهو علم مهم لكنه لا يطرح أسئلة تأويلية فلسفية بنفس عمق نماذجنا.

ثانياً: الشافعي والأصوليون يمثلان نظرية متطورة في دلالات الألفاظ (العام والخاص، المطلق والمقيد، الحقيقة والمجاز)، وهي نظرية تأويلية بامتياز، لكنها تقع ضمن **علم أصول الفقه**، وهو علم مستقل بذاته. نماذجنا الثلاثة تمثل **اتجاهات تأويلية كبرى** (عقلاني، توفيقي، كشفي) وهي الأكثر قدرة على الحوار مع الفلسفة التأويلية الحديثة.

ثالثاً: يمكن القول إن الطبري والشافعي وابن كثير يمثلون **الهرمنيوطيقا التطبيقية** (كيف نفهم النص في سياقه التشريعي والتاريخي)، بينما نماذجنا الثلاثة تمثل **الهرمنيوطيقا الفلسفية** (ما هي طبيعة الفهم نفسه؟ ما هي حدود العقل والكشف؟). كلا النوعين مهم، لكن كتابنا يركز على الثاني.

جدول زمني للنماذج التأويلية في التراث الإسلامي

لوضع نماذجنا الثلاثة في سياقها التاريخي، نقدم هذا الجدول الزمني الموجز:

الفترة الزمنية	المدرسة أو العالم	الاتجاه التأويلي	العلاقة بنماذجنا
القرن 2-3 هـ	الشافعي، أحمد بن حنبل	تأويل أصولي فقهي	الأساس (سبق نماذجنا)
القرن 3-4 هـ	الطبري، الماتريدي	تأويل بالرواية والعقل	تطور مواز
القرن 4-5 هـ	المعتزلة (القاضي عبد الجبار)	تأويل عقلي عقلاني	ممهد لابن رشد
القرن 5 هـ	الغزالي	تأويل توفيقي توازني	أحد نماذجنا
القرن 6 هـ	ابن رشد، ابن عربي	تأويل عقلي / تأويل كشفي	نموذجان متعارضان
القرن 7-8 هـ	ابن تيمية، ابن القيم	تأويل سلفي نقدي	نقد للنماذج السابقة
القرن 8-9 هـ	ابن خلدون	تأويل تاريخي اجتماعي	تطور جديد

الفترة الزمنية	المدرسة أو العالم	الاتجاه التأويلي	العلاقة بنماذجنا
العصر الحديث	محمد عبده، طه حسين، نصر حامد أبو زيد	تأويل إصلاحي/ هرمنيوطيقا	استفادة من الغرب

أولا: الغزالي – التأويل التوفيقي التوازني

1- من التهافت إلى إحياء علوم الدين: رحلة الغزالي الفكرية

أبو حامد الغزالي (1058-1111) هو أكثر علماء الإسلام تأثيراً في المجال التأويلي بعد الطبري. شهرته تأتي من رحلته الفكرية الفريدة: بدأ كفقيه أشعري، ثم دخل في أزمة شكية كادت أن تؤدي به إلى الجنون، ثم خرج منها ليؤسس منهجاً وسطاً يجمع بين العقل والذوق والنقل.

يمكن تقسيم رحلة الغزالي الفكرية إلى أربع مراحل:

المرحلة	الفترة	الملامح الرئيسية
الأولى: المرحلة الأشعرية	الشباب (قبل 488هـ)	دراسة الفقه والأشعرية، كتابة "الاقتصاد في الاعتقاد"
الثانية: مرحلة الشك	488-489هـ	أزمة وجودية ومعرفية، ترك بغداد، اعتزال الناس
الثالثة: مرحلة التصوف	489-500هـ	الانقطاع للعبادة والتصوف، كتابة "إحياء علوم الدين"
الرابعة: مرحلة التوفيق	بعد 500هـ	العودة إلى التدريس مع الحفاظ على التصوف، كتابة "المنقذ من الضلال"

كتابه الرئيس في مجال التأويل هو **إحياء علوم الدين**، وهو موسوعة ضخمة تهدف إلى إحياء العلوم الشرعية بروح التزكية والتصوف. كما كتب كتاباً مستقلاً في أصول التأويل هو **قانون التأويل** (أو *القسطاس المستقيم* في بعض الطبعات)، وكتابه *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* الذي يضع ضوابط لمن يدّعي التأويل.

أزمة الشك عند الغزالي – درس في الهرمنيوطيقا الوجودية

ما حدث للغزالي في مرحلة الشك هو نموذج فريد للتفكير الهرمنيوطيقي الوجودي. يحكي في *المنقذ من الضلال*:

"فلما قارب عمري الخمسين، أقبلت على سلوك طريق التصوف. فوجدت أن طريقتهم تقوم على تصفية القلب من غير الله، وقطع العلائق الدنيوية. فلم أجد أقوى من هذا الطريق للوصول إلى اليقين".

أزمة الغزالي كانت **أزمة يقين**. لقد تشكك في كل شيء: في الحواس (قد تخدعنا)، في العقل (قد يخطئ)، في التقليد (ليس دليلاً). ولم يخرج من هذه الأزمة إلا بـ **النور الإلهي** الذي قذفه الله في قلبه. هذا النور ليس عقلاً ولا حساً، بل هو **كشف وذوق**.

هذه الأزمة تعلمنا أن التأويل ليس مجرد عملية منهجية باردة، بل هو **تجربة وجودية** قد تمر بمراحل الشك والبحث والكشف. وهذا قريب جداً من هرمنيوطيقا غادامير (الفهم كحدث) وريكور (التأويل كاستيلاء).

2- مبدأ التوازن: بين الظاهر والباطن، بين الجمهور والخواص

موقف الغزالي من التأويل يمكن فهمه من خلال **مبدأ التوازن** الذي يسعى إليه في كل شيء. يرى الغزالي أن النص القرآني له **طبقات من المعنى**، وأن كل طبقة تناسب جمهوراً معيناً من الناس:

الطبقة	**الجمهور المستهدف**	**خصائصها**
الظاهر	عامة المسلمين	يفهم مباشرة من النص، وهو كافٍ لإيمانهم وعملهم
الباطن القريب	طلاب العلم (الخواص)	يحتاج إلى تأويل عقلي في حدود اللغة
الباطن البعيد	أهل التصوف والكشف	يفتح بالكشف والذوق، لكنه لا ينقض الظاهر

الطبقة	الجمهور المستهدف	خصائصها
حد الباطن	أولياء الله الكاملون	أقصى ما يمكن فهمه دون تجاوز الشريعة

لكن الغزالي يحذر من فتح باب الباطن للعامة، لأنهم قد يسقطون في **الإباحة الفكرية** (أي إباحة المحرمات بحجة الباطن). وهو في هذا يشبه ابن رشد في ضرورة التقييد، لكنه يختلف عنه في أن **الباطن عند الغزالي ليس عقلياً بحتاً، بل ذوقي كشفي.**

3- قانون التأويل" عند الغزالي: الضوابط الخمسة

في كتابه *قانون التأويل* أو *القسطاس المستقيم*، يضع الغزالي **قانوناً** (أي منهجاً) للتأويل الصحيح، ويتكون من خمسة ضوابط:

الضابط الأول: التأويل لا يكون إلا لدليل قاطع (عقلي أو شرعي) يمنع حمل اللفظ على ظاهره.

مثال: آية "وجاء ربك" (الفجر: 22). ظاهرها المجيء المكاني، لكن العقل القاطع يمنع حملها على ذلك لأن الله منزه عن المكان. إذاً، الدليل القاطع (العقلي) يوجب التأويل.

الضابط الثاني: التأويل يجب أن يكون مطابقاً لقوانين اللغة العربية، فلا يجوز تحريف الكلمات عن معانيها الموضوعية.

مثال: لا يجوز تأويل "الصلاة" إلى "الدعاء" في آية "أقيموا الصلاة" لأن اللغة تمنع ذلك في هذا السياق.

الضابط الثالث: التأويل لا يجوز في العبادات العملية (كالصلاة والصوم والزكاة والحج) إلا بدليل أقوى.

مثال: لا يجوز تأويل "فاقطعوا أيديهما" (المائدة: 38) إلى "اقطعوا معونتهما" أو ما شابه، لأن هذا يمس حداً من حدود الله.

الضابط الرابع: التأويل الذي يؤدي إلى تعطيل أصل من أصول الدين (كالنبوة أو البعث أو التوحيد) هو تأويل باطل.

مثال: تأويل "بعث من بعد الموت" إلى مجرد يقظة روحية هو تأويل باطل، لأنه يعطل أصلاً من أصول الدين.

الضابط الخامس: التأويل لا يعلن للعامة، بل يذكر في مجالس الخواص فقط، وإلا كان صاحبه آثماً.

مثال: تأويلات ابن عربي الباطنية لا تصلح للعامة، وإعلانها قد يسبب فتنة في عقيدتهم.

هذه الضوابط تجعل من الغزالي **وسطياً** بين ابن رشد (الذي يركز على العقل فقط) وبين المتصوفة (الذين قد يطلقون العنان للذوق دون ضابط).

مقارنة بين ضوابط الغزالي وضوابط ابن رشد

الضابط	عند الغزالي	عند ابن رشد	أوجه الاتفاق والاختلاف
الدليل القاطع	عقلي أو شرعي	عقلي فقط	الغزالي أوسع (يشمل الشرعي)، ابن رشد أضيق (عقلي فقط)
مطابقة اللغة	نعم	نعم	متفقان
العبادات العملية	لا تأويل فيها	لا تأويل فيها	متفقان
تعطيل أصول الدين	لا يجوز	لا يجوز	متفقان
إعلان التأويل للعامة	لا يجوز	لا يجوز	متفقان

4- العلاقة بين التأويل والتصوف: الذوق لا يهدم الشريعة

الغزالي هو فيلسوف التصوف المعتدل. كان يرى أن **الكشف والذوق** (وهو التجربة المباشرة للحقيقة) يمكن أن يكشف معاني النص أعمق مما يكشفه العقل، لكن هذا الكشف لا يمكن أن **يناقض** الشريعة الظاهرة أبداً. إذا جاء كشف صوفي يقول بحل الخمر مثلاً، فهذا الكشف إما أن يكون مكذوباً أو من الشيطان.

هذه الفكرة جوهرية في الهرمنيوطيقا الغزالية **:التأويل الصوفي لا يلغي التشريع، بل يضيف بُعداً روحياً له** .مثلاً: تأويل الصلاة على أنها "اتصال بالله" لا يعني أن تسقط الحركات والأقوال الظاهرة، بل يضيف إليها عمقاً وجودياً.

يقول الغزالي في *إحياء علوم الدين*:

"اعلم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً. فالظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحد هو الأحكام، والمطلع هو الأسرار. وكل ذلك حق، وكل ذلك مراد لله. فمن اقتصر على الظاهر فقد ترك الباطن، ومن اقتصر على الباطن فقد ترك الظاهر. والكامل من جمع بينهما ".(*إحياء علوم الدين*، كتاب آداب تلاوة القرآن).

5- نقد الغزالي للتأويل الفلسفي

في كتابه *تهافت الفلاسفة*، يهاجم الغزالي الفلاسفة (خاصة ابن سينا والفارابي) لتأويلاتهم البعيدة التي تخرج عن قوانين اللغة وتؤدي إلى تعطيل النصوص. لكن الغزالي لا يهاجم العقل نفسه، بل يهاجم **ادعاء القطع في التأويل الفلسفي**.عنده أن الفلاسفة أساؤوا استخدام العقل عندما جعلوا تأويلاتهم قطعية بينما هي في الحقيقة ظنية.

نقاط نقد الغزالي للفلاسفة في مجال التأويل:

المسألة	قول الفلاسفة	نقد الغزالي
تأويل الآخرة	يقولون إن الجنة والنار ليستا جسديتين، بل روحيتين	هذا تأويل باطل، لأن النصوص قطعية في إثبات الجنة والنار الجسدية
تأويل الملائكة	يقولون إن الملائكة عقول مجردة	هذا تأويل باطل، لأن النصوص تثبت أن الملائكة أجسام لطيفة
تأويل المعجزات	يقولون إن المعجزات لا تخالف قوانين الطبيعة، بل هي قوانين خفية	هذا تأويل باطل، لأنه يعطل دلالة المعجزة

هذا النقد مهم، لأنه يظهر أن الغزالي ليس ضد التأويل العقلي (كما قد يفهم البعض خطأً)، بل ضد **الغلو في العقل** وادعاء اليقين حيث لا يقين.



6- الغزالي وابن عربي: مقارنة في التأويل الباطني

مع أن كلاً من الغزالي وابن عربي يمثلان اتجاهاً صوفياً، إلا أن هناك فروقاً جوهرية بينهما:

القضية	ابن عربي	الغزالي
مرتبة الكشف	الكشف قد يخالف الظاهر لكنه لا يخالف الباطن الأعمق	الكشف تابع للشريعة، لا يخالفها
وحدة الوجود	يتبناها (لكن بتأويل دقيق)	يرفضها صراحة (يعتبرها كفراً)
التأويل الباطني	يصل إلى أبعد مدى	في حدود لا تمس الظاهر
الجمهور والعامة	أقل اهتماماً بحماية العامة	يحمي عقيدتهم بمنع إعلان الباطن
موقف الفقهاء منه	مختلف فيه (بعضهم كفره)	إجماع الأمة على قبوله

7- حدود نموذج الغزالي: قوته وضعفه

قوة نموذج الغزالي:

- يجمع بين الظاهر والباطن دون إلغاء أحدهما.
- يضع ضوابط تحمي التأويل من الانزلاق إلى الفوضى.
- يفتح الباب للتجربة الروحية والذوقية في فهم النص، وهذا ما تفتقر إليه الهرمنيوطيقا الحديثة إلى حد كبير.
- يتمتع بقبول واسع في الأمة الإسلامية، لأنه يمثل الوسطية.

ضعف نموذج الغزالي:

- التمييز بين "العامة" و"الخاصة" قد يكون نخبوياً وإقصائياً.
- معيار "الذوق" و"الكشف" ذاتي يصعب التحقق منه.
- قد يؤدي إلى جمود في فهم النصوص التشريعية، لأن الظاهر يبقى ملزماً للجمهور بينما الخواص لهم باطن قد لا يتوافق مع الظاهر تماماً.
- لم يقدم نظرية منهجية واضحة لتمييز الكشف الصحيح من الكشف الباطل.

رغم هذه الثغرات، يبقى الغزالي نموذجاً **ضرورياً** لأي هرمنيوطيقا قرآنية تريد ألا تكون عقلانية جافة ولا روحانية جامحة.

ثانيّا: ابن رشد – التأويل العقلي البرهاني

1- السياق الفكري: الصراع بين الشريعة والفلسفة

عاش ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد) في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، في فترة كانت فيها الفلسفة الإسلامية تحت الهجوم من جهتين: من جهة المتكلمين الأشاعرة (كالغزالي الذي أعلن تهافت الفلاسفة)، ومن جهة الفقهاء الظاهرية (الذين يرفضون التأويل العقلي تماماً). كان سؤال العصر :**هل يمكن الجمع بين الشريعة والفلسفة؟** أم أن أحدهما ينفي الآخر؟

في هذا السياق، كتب ابن رشد أشهر كتبه في التأويل :**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** (حوالي 1179م). هذا الكتاب الصغير (لا يتجاوز 50 صفحة في معظم الطبعات) يعتبر **وثيقة تأسيسية للعقلانية الإسلامية**، وبياناً منهجياً لعلاقة النص الديني بالعقل البرهاني.

لماذا كتب ابن رشد "فصل المقال"؟

يمكننا أن نميز ثلاثة دوافع لكتابة هذا العمل:

الدافع الأول:الرد على الغزالي. بعد أن أعلن الغزالي "تهافت الفلاسفة" (1095م) وحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل، شعر ابن رشد أن العدالة المعرفية تتطلب رداً علمياً. فكتب "تهافت التهافت" رداً على الغزالي، ثم كتب "فصل المقال" كبيان منهجي للعلاقة بين الشريعة والفلسفة.

الدافع الثاني :حماية الفلسفة من الاتهام بالكفر. كان الفلاسفة في الأندلس تحت ضغط كبير من الفقهاء الظاهريين. ابن رشد أراد أن يثبت أن الفلسفة ليست فقط مشروعة، بل إن الشريعة نفسها تأمر بها.

الدافع الثالث :توحيد الأمة حول منهج عقلي وسطي. ابن رشد رأى أن انقسام الأمة إلى فرق (أشاعرة، معتزلة، ظاهرية، صوفية) ناتج عن غياب منهج عقلي واضح. "فصل المقال" كان محاولة لتقديم هذا المنهج.

2- مبدأ التوافق: "الحق لا يضاد الحق"

الأطروحة المركزية في *فصل المقال* بسيطة لكنها جذرية**" :الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ."**فإذا كانت الشريعة حقاً، وإذا كان البرهان العقلي (أي الفلسفة) حقاً أيضاً، فمن المستحيل أن يتعارضا حقيقة. أي تعارض ظاهري بين النص والعقل ليس إلا بسبب قصور في فهمنا للنص أو في تطبيقنا للبرهان.

هذا المبدأ يقود إلى نتيجة مهمة: إذا ورد نص ظاهره يتعارض مع نتيجة قطعية عقلية، فإن هذا النص **يجب تأويله .**يقول ابن رشد في *فصل المقال*:

"إذا كان ظاهر الشرع مخالفاً لظواهر البراهين، فإنه يتعين تأويله وفق قوانين التأويل في اللغة العربية. وليس هذا بدعة، بل هو أمر أقر به جميع الفقهاء والأصوليين عند التعارض." *فصل المقال*، ص 25، تحقيق ألبير نادر.

كيف يثبت ابن رشد أن الشريعة تأمر بالفلسفة؟

يقدم ابن رشد في "فصل المقال" ثلاثة أدلة على أن الشريعة تأمر بالنظر العقلي (الفلسفة):

الدليل الأول (من القرآن) :يقول الله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر: 2). الاعتبار هو القياس العقلي. و "أولي الأبصار" هم أهل البرهان العقلي. فالآية تأمر بالاعتبار، وهو قياس عقلي، وهذا هو الفلسفة.

الدليل الثاني (من القرآن أيضاً) :يقول الله تعالى: "أفلا ينظرون إلى ملكوت السماوات والأرض" (الأعراف: 185). النظر في ملكوت السماوات والأرض هو النظر في العلل والأسباب، وهذا هو الفلسفة.

الدليل الثالث (من المقاصد الشرعية) :الشريعة جاءت لتدعو الناس إلى معرفة الله بالبرهان، لا بالتقليد الأعمى. فلو كان التقليد كافياً، لما بعث الله الرسل وأنزل الكتب.

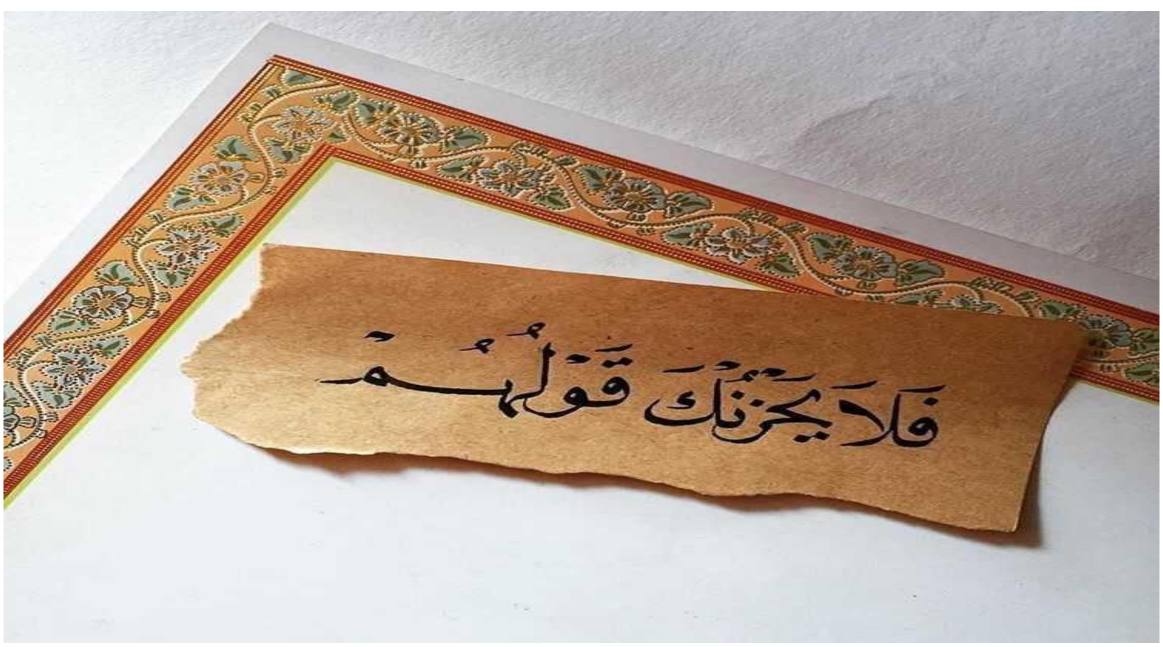
هذه الأدلة تجعل الفلسفة **فريضة دينية** عند ابن رشد، وليس مجرد أمر مباح.

لكن ابن رشد لا يفتح باب التأويل على مصراعيه لأي شخص. له **شروط صارمة:**

3- شروط التأويل عند ابن رشد

الشرط	معناه
الشرط الأول: التأويل خاص بأهل البرهان	لا يجوز للعامي أن يؤول النص، لأنه لا يملك أدوات البرهان العقلي. العامي يكتفي بالظاهر.
الشرط الثاني: التأويل لا يعلن للجمهور	لأن العامة قد تسقط في الكفر إذا سمعوا تأويلاً يخالف الظاهر دون أن تفهم أدلته.
الشرط الثالث: التأويل يجب أن يكون مطابقاً لقوانين اللغة العربية	لا يجوز تحريف الكلمات عن معانيها اللغوية الممكنة.
الشرط الرابع: التأويل لا يجوز في العبادات العملية	الصلاة والصيام والزكاة والحج تؤخذ على ظاهرها، ولا تأويل فيها.

هذه الشروط تحمي العقيدة من الفوضى، لكنها تخلق نخبوية معرفية: طبقة من الفلاسفة تؤول، وطبقة من العامة تتبع الظاهر.



4- أنواع التأويل عند ابن رشد: من الظاهر إلى الباطن في حدود العقل

في كتابه *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*، يقدم ابن رشد تصنيفاً ثلاثياً للنصوص من حيث علاقتها بالتأويل:

نوع النص	مثال	حكم التأويل	تعريفه
نصوص قطعية الدلالة	وجوب الصلاة، حرمة الزنا، وجود الله	لا تأويل فيها، ويجب الإيمان بها كما هي	لا تحتمل أكثر من معنى واحد
نصوص ظنية الدلالة	آيات الصفات (اليد، الوجه، الاستواء)	مجال التأويل العقلي، ويجب صرفها عن ظاهرها إذا تعارضت مع العقل	تحتمل أكثر من معنى لغوي
نصوص متشابهة	أوائل السور (الم، الر، حم...)	يفوض علمها إلى الله، وليس للإنسان فيها إلا الإيمان المجمل	لا يفهم معناها الظاهري أصلاً

لكن الأهم من هذا التصنيف هو **منهج التأويل نفسه**. ابن رشد يرى أن التأويل الصحيح هو **رد المعنى الظاهر إلى المعنى الحقيقي** (وهو المعنى المجازي أو العقلي) وفق قوانين اللغة. مثلاً: آية "الرحمن على العرش استوى" (طه: 5) – ظاهرها الجلوس والمكان، لكن العقل القطعي يقول إن الله منزه عن المكان. إذاً، يجب تأويل "استوى" إلى "استولى" أو "قهر" أو "علا شأناً". هذا التأويل ليس تحكماً، بل هو مستعمل في اللغة العربية نفسها.

أمثلة تطبيقية لتأويل ابن رشد

المثال الأول: تأويل "يد الله"

الآية: "والسماوات مطويات بيمينه" (الزمر: 67). الظاهر: لله يد حقيقية. التأويل العقلي: "اليمين" هنا مجاز عن القدرة والسلطان. والعرب تقول "لفلان يمين في القوم" أي سلطان وقوة.

المثال الثاني: تأويل "وجه الله"

الآية: "كل شيء هالك إلا وجهه" (القصص: 88). الظاهر: لله وجهاً حقيقياً. التأويل العقلي: "الوجه" هنا مجاز عن الذات. والعرب تقول "فعلت هذا لوجه فلان" أي لأجله.

المثال الثالث: تأويل "الاستواء"

الآية: "الرحمن على العرش استوى" (طه: 5). التأويل العقلي: "الاستواء" بمعنى الاستيلاء والقهر. والعرب تقول "استوى فلان على الملك" أي استولى عليه.

5- نقد ابن رشد للتأويل الباطني (الإسماعيلي والصوفي)

من اللافت أن ابن رشد لم يكن يطلق التأويل لكل من هب ودب. كان شديد النقد للتأويلات الباطنية للإسماعيلية، التي تؤول النصوص تأويلات بعيدة تخرج عن قوانين اللغة وتعتمد على "تأويل الباطن" دون ضابط. كما كان متحفظاً جداً من التأويلات الصوفية (كابن عربي الذي لم يعاصره لكنه جاء بعده بقليل)، معتبراً أنها تخرج عن حدود البرهان إلى الخيال والذوق الشخصي.

في كتابه *الكشف عن مناهج الأدلة*، يصف ابن رشد الباطنية الإسماعيلية بأنهم "قوم خرجوا عن الشريعة بتأويلات فاسدة، وأباحوا المحرمات بحجة الباطن". وهو يرى أن التأويل الصحيح يجب أن يبقى في حدود **العقل واللغة**، ولا يتجاوز إلى **الكشف والذوق** لأنها أمور ذاتية لا يمكن التحقق منها.

هذا الموقف يجعل من ابن رشد **نموذجاً عقلانياً صارماً**، لكنه يطرح إشكالية: إذا كان التأويل محصوراً في النخبة البرهانية، فماذا عن عامة المسلمين الذين يحتاجون إلى فهم النص؟ ابن رشد يرى أن الظاهر يكفيهم، وهذا موقف يحمي العقيدة لكنه يخلق ازدواجية في فهم النص.



6- ابن رشد والغزالي: مقارنة نقدية

لا يمكن فهم ابن رشد دون فهم خصومته الفكرية مع الغزالي. هذه المقارنة تلخص الفروق الجوهرية بينهما:

القضية	ابن رشد	الغزالي
موقف العقل من النقل	العقل هو الحكم، والنقل يجب أن يتوافق معه	العقل أداة محدودة، والنقل هو الأصل
التأويل	واجب عند التعارض مع العقل القطعي	جائز لكن بضوابط صارمة
الفلاسفة	هم أهل البرهان، واتهامهم بالكفر خطأ	كفروا في ثلاث مسائل
الجمهور والعلماء	التمييز بينهما ضروري لكن بمنطق مختلف	التمييز بينهما ضروري
غاية التأويل	التوفيق بين العقل والنقل	القرب من الله بالكشف

7- حدود النموذج الرشدي: قوته وضعفه

قوة النموذج الرشدي:

- يقدم حلاً للتعارض الظاهري بين النص والعقل دون التخلي عن أحدهما.
- يحترم قوانين اللغة والمنطق في التأويل.
- يحمي العقيدة من الانزلاق إلى الخيال أو التحكم.
- يأسس لمشروع عقلاني إسلامي يمكن أن ينافس العقلانية الغربية.

ضعف النموذج الرشدي:

- يهمش دور التجربة الروحية والوجدانية في فهم النص.
- يقسم المجتمع إلى خاصة مؤولة وعامة مقلدة، مما قد يؤدي إلى إشكاليات اجتماعية وسياسية.
- لا يقدم إجابة واضحة عن كيفية التعامل مع النصوص التشريعية التي قد تبدو غير عقلانية بظاهرها (مثل حد الردة أو بعض أحكام الميراث).
- يتجاهل البعد التعبدي في قراءة القرآن (القراءة للعبادة وليس فقط للفهم).

هذا الضعف سيجعل النموذج الرشدي غير كافٍ بمفرده، لكنه سيظل ركيزة أساسية لأي هرمنيوطيقا قرآنية تريد أن تحافظ على دور العقل.

ثالثاً: ابن عربي – التأويل الإشاري الكشفي

1- من هو ابن عربي ولماذا هو صعب؟

محمد بن علي بن عربي (1165-1240) هو أشهر متصوفي الإسلام، وأكثرهم تأثيراً في الفلسفة الإسلامية المتأخرة. ولد في مرسية (الأندلس)، وتنقل بين الأندلس وشمال أفريقيا والمشرق، واستقر في دمشق حيث توفي ودفن. كتب أكثر من 800 كتاب، أهمها **الفتوحات المكية** (وهي موسوعة ضخمة في 37 مجلداً) و**فصوص الحكم** (وهو كتاب صغير لكنه مركز وغامض).

ابن عربي **صعب** لثلاثة أسباب:

السبب الأول: أسلوبه شديد الرمزية والإشارة. لا يكتب ابن عربي مباشرة، بل يستخدم لغة اصطلاحية خاصة به. كلمات مثل "الأعيان الثابتة"، "الحق"، "الخلق"، "النفث الإلهي"، "الختم المحمدي" – كلها تحتاج إلى شرح طويل.

السبب الثاني: أفكاره جذرية ومثيرة للجدل. مثل "وحدة الوجود" (أو ما يسميه هو "وحدة الشهود" أو "وحدة الوجود" حسب التأويل)، و"الأعيان الثابتة" (الماهيات الأزلية التي تعينت في علم الله قبل خلقها)، و"الختم المحمدي" (محمد هو خاتم الأولياء كما هو خاتم الأنبياء).

السبب الثالث: موقف العلماء منه متضارب. بعض العلماء (كابن تيمية وابن حجر) اتهموه بالزندقة والكفر، وأفتوا بحرق كتبه. بينما اعتبره آخرون (كالشعراني والنابلسي والقونوي) من أولياء الله الكبار، وشرحوا كتبه ودافعوا عنه.

موقفنا من ابن عربي في هذا الكتاب

نحن ندرك أن ابن عربي شخصية خلافية في التراث الإسلامي. موقفنا في هذا الكتاب ليس دفاعاً عن ابن عربي عقائدياً، بل **استثماراً لنظريته التأويلية العميقة**. حتى الذين يرفضون ابن عربي عقدياً يمكنهم الاستفادة من منهجه في تعددية المعنى وفائض الدلالة، مع وضع الضوابط الشرعية التي تمنع الانزلاق إلى الحلول أو الإباحة (وهذا ما حاولنا فعله في الفصل الرابع: الضوابط السبعة).

باختصار: نأخذ من ابن عربي **المنهج** (في تعدد المعنى، والرمزية، والعلاقة بين الظاهر والباطن)، ولا نأخذ بالضرورة **النتائج** (كالحلول أو وحدة الوجود بالمعنى الحرفي).

2- القرآن ذو وجوه" - مبدأ تعدد المعنى الأقصى

المبدأ الأساسي في هرمنيوطيقا ابن عربي هو أن **القرآن ذو وجوه كثيرة، بل عدد أنفاس الخلائق**. هذا المبدأ مأخوذ من حديث نبوي: "إن للقرآن ظهراً وبطناً، وإن له حداً ومطلعاً" (حديث ضعيف سنداً لكنه مقبول عند الصوفية).

ابن عربي يفسر ذلك بأن كل آية تحمل معاني لا تنحصر. يذكر في *الفتوحات المكية*:

"اعلم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً. فالظاهر ما يظهر من التلاوة، والباطن ما يخفى من المعاني، والحد ما لا يتجاوزه الفهم العام، والمطلع ما يطلع عليه أولياء الله من الأسرار. ولكل آية من هذه أربعة". (*الفتوحات المكية*، الباب الثالث والستون).

ويضيف أن هذه المعاني ليست ثابتة، بل تتغير بحسب حال القارئ:

"القرآن يتجلى في كل قلب بحسب استعداده. فما يفهمه المؤمن العادي غير ما يفهمه العالم غير ما يفهمه الولي الكامل. وكل ذلك حق، وكل ذلك مراد لله".

هذا قريب جداً من مفهوم غادامير "اندماج الآفاق" (كل قارئ له أفقه الخاص)، لكن مع فارق جوهري: عند ابن عربي، "الأفق" الذي يندمج مع النص هو **حال العبد مع الله** (درجة قربه، مقامه الروحي، كشفه الإلهي)، وليس التاريخ أو اللغة فقط.

3- مستويات المعنى عند ابن عربي

يقدم ابن عربي في *الفتوحات المكية* تصنيفاً دقيقاً لمستويات المعنى، يمكن تلخيصه في الجدول التالي:

المستوى	اسمه عند ابن عربي	الجمهور المستهدف	طريقة الوصول إليه
المستوى الأول	الظاهر	عامة المؤمنين	التلاوة والفهم الحرفي
المستوى الثاني	الباطن	العلماء الراسخون	التأويل العقلي والاجتهاد
المستوى الثالث	حد الظاهر	الفقهاء والأصوليون	الاستنباط الفقهي
المستوى الرابع	مطلع الباطن	أولياء الله الكاملون	الكشف والذوق والإلهام
المستوى الخامس	سر الأسرار	خواص الخواص (الأقطاب)	الفتح الإلهي المباشر

يضيف ابن عربي أن هذه المستويات ليست متعارضة، بل **متكاملة** .فمن فهم الظاهر فقط هو مؤمن عادي. ومن فهم الظاهر والباطن معاً هو عالم. ومن فهم الظاهر والباطن والحد والمطلع معاً هو ولي كامل.

4- منهج التأويل الإشاري: الرموز والمفاتيح

التأويل عند ابن عربي ليس اجتهاداً عقلياً صرفاً (كما عند ابن رشد)، ولا توازناً بين الظاهر والباطن بضوابط فقهية (كما عند الغزالي)، بل هو **كشف إلهي** يفتح على العبد بحسب استعداده. لكن هذا الكشف له **مفاتيح** يمكن دراستها:

المفتاح الأول: الرموز الكونية

كل شيء في الكون هو آية (علامة) تدل على الله، والقرآن يتحدث بهذه الرموز. مثلاً: ذكر الجنة والنار ليس فقط إخباراً عن الآخرة، بل رمز لحالات روحية هنا والآن (الجنة قرب الله، النار بعده). ذكر الحيوانات والنباتات والجمادات في القرآن هي رموز لحقائق روحية.

المفتاح الثاني: تأويل الأسماء والصفات

كل آية تحمل أسماء الله الحسنى بطريقة رمزية. من عرف هذه الأسماء وعرف أسرارها، فتحت له الآية. مثلاً: آية "الله نور السماوات والأرض" (النور: 35) – اسم "النور" له أسرار: النور الإلهي يظهر في قلب العبد، والنور العقلي يظهر في عقله، والنور الحسي يظهر في بصره. كل مؤمن يدرك من هذا النور بقدر استعداده.

المفتاح الثالث: الحروف المقطعة

ابن عربي يولي اهتماماً كبيراً للحروف المقطعة في أوائل السور (الم، الر، حم، كهيعص، وغيرها). يراها **مفاتيح أسرار السورة**، ويعطي لكل حرف دلالات عددية وروحية (وهو ما يسمى بـ"علم الحروف" أو "الجفر" أو "الأسرار الحرفية").

المفتاح الرابع: المناسبات بين الآيات

ابن عربي يرى أن الآيات ليست متفرقة، بل هي في **مناسبة عميقة** بعضها ببعض. حتى الآيات التي تبدو متباعدة موضوعياً، لها مناسبة روحية. مثلاً: سورة "الفاتحة" هي أم القرآن، وهي تحتوي على كل أسرار القرآن. سورة "الإخلاص" هي ثلث القرآن، لأنها تختصر التوحيد.

أمثلة تطبيقية لتأويل ابن عربي

المثال الأول: تأويل آية الخلافة

الآية: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30).

- **المعنى الظاهر:** الإنسان خليفة الله في الأرض، أي ممثله فيها.
- **المعنى الباطني عند ابن عربي:** الخلافة ليست مجرد تمثيل، بل **ظهور الصفات الإلهية** في الإنسان. فالإنسان خليفة بمعنى أنه مظهر لأسماء الله وصفاته. فإذا تأملت في الإنسان، تجد فيه العلم (مظهر العليم)، والقدرة (مظهر القدير)، والرحمة (مظهر الرحيم)، والعدل (مظهر العادل). هذا لا يعني أن الإنسان إله، بل هو **مرآة** تعكس الصفات الإلهية.

المثال الثاني: تأويل آية الصفات

الآية: "الرحمن على العرش استوى" (طه: 5).

- **المعنى الظاهر:** استواء الله على عرشه استواءً يليق بجلاله.
- **المعنى الباطني عند ابن عربي:** العرش هو رمز للوجود الإلهي الشامل. والاستواء هو إحاطة الله بكل شيء. فالله "استوى" على العرش بمعنى أنه أحاط بالوجود كله، لا بمعنى الجلوس المكاني.

المثال الثالث: تأويل قصة فرعون

هذه من أكثر تأويلات ابن عربي إثارة للجدل. في *فصوص الحكم* (فص حكمة قدرية في كلمة موسوية)، يقدم ابن عربي تأويلاً غير تقليدي لقصة فرعون:

"لو أقر فرعون بالله وصدق موسى، لم يبق لفرعون وجود. فإن فرعون كان مظهراً لاسم الله "القهار" و"الجبار". فبقاؤه في الكفر كان لإظهار هذه الأسماء".

هذا التأويل جعل خصومه يتهمونه بالدفاع عن فرعون. لكن المدافعين عنه يقولون إنه لا يعني أن فرعون محق، بل يعني أن وجود فرعون كان مشيئة إلهية لإظهار قدرة الله في إهلاكه. وهذا تأويل دقيق لا يفهمه إلا الخواص.

5- العلاقة بين الشريعة والحقيقة عند ابن عربي

أخطر إشكالية في فكر ابن عربي هي **العلاقة بين الشريعة (القوانين الظاهرة) والحقيقة (الباطن الكشفي)** .هل يجوز للتأويل الإشاري أن يلغي حكماً شرعياً؟ ابن عربي هنا **واضح** في معظم نصوصه: لا يجوز أبداً. يقول في *الفتوحات المكية*:

"الشريعة والحقيقة وجهان لعملة واحدة. من قال إن الحقيقة ترفع الشريعة فهو زنديق، ومن قال إن الشريعة وحدها تكفي فهو ناقص. العارف الكامل هو الذي يحقق الشريعة ظاهراً، ويدرك أسرارها باطناً".

لكن في *فصوص الحكم*، هناك عبارات يوهم ظاهرها بإباحة ما حرم الله. هذا جعل خصومه يتهمونه بالحلولية والإباحة. حتى المدافعون عنه يقولون إن هذه العبارات تحتاج إلى تأويل متخصص، وهي لا تعني ما يظنه العامة.



نقترح الجدول التالي لتوضيح العلاقة بين الشريعة والحقيقة عند ابن عربي:

المستوى	مثال	الحكم	المرجعية
الشريعة الظاهرة	الصلاة واجبة، الخمر حرام	ملزمة للجميع، لا تأويل فيها في الأحكام القطعية	النصوص (القرآن والسنة)
الحقيقة الباطنة	أسرار الصلاة، حكمة تحريم الخمر	غير ملزمة لأحد، يفهمها العارف فقط	الكشف والذوق
العلاقة بينهما	لا يمكن أن يكشف الله لولي أن الخمر حلال	الشريعة ظاهر والحقيقة باطن، لا يتعارضان	التكامل



6- ابن عربي والغزالي: مقارنة في التأويل الباطني

القضية	الغزالي	ابن عربي	التحليل
مرتبة الكشف	الكشف تابع للشريعة، يضيف ولا ينقض	الكشف قد يبدو مخالفاً للظاهر لكنه لا ينقض الباطن الأعمق	ابن عربي أكثر جرأة، الغزالي أكثر احتياطاً
وحدة الوجود	يرفضها صراحة ويعتبرها كفراً	يتبناها لكن بتأويل دقيق (وحدة الشهود لا وحدة الوجود)	خلاف جوهري في التصور العقدي
التأويل الباطني	في حدود لا تمس الظاهر، وبضوابط صارمة	يصل إلى أبعد مدى، حتى في القصص التاريخية (كقصة فرعون)	ابن عربي أكثر توسعاً، الغزالي أكثر ضبطاً
الجمهور والعامة	يحمي عقيدتهم بمنع إعلان الباطن	أقل اهتماماً بحماية العامة، يكتب للخواص	ابن عربي أخطر على العامة
موقف الفقهاء منه	إجماع الأمة على قبوله	مختلف فيه (بعضهم كفره)	الغزالي أقرب إلى الجمهور
القيمة الهرمنيوطيقية	يقدم نموذجاً وسطياً	يقدم أعمق نظرية لتعدد المعنى	كلاهما مهم لمشروعنا

7- حدود النموذج العَرَبي: قوته وضعفه

قوة النموذج العَرَبي:

- يقدم أعمق نظرية لتعددية المعنى في التراث الإسلامي، ويمكن مقارنتها بنظرية "فائض المعنى" عند ريكور.

- يربط التأويل بالتجربة الروحية والوجودية، وهذا ما تبحث عنه الهرمنيوطيقا الحديثة (خاصة عند غادامير وريكور) لكنها لا تجده بنفس العمق.

- يحترم الظاهر ولا يلغي الشريعة (رغم اتهامات الخصوم).

- يفتح الباب لقراءة رمزية للقرآن تتناسب مع العصر الحديث.

ضعف النموذج العَرَبي:

- صعوبته الشديدة واصطلاحاته الخاصة تجعله غير قابل للاستخدام العام.

- خطر الانزلاق إلى التأويلات الذاتية التي لا يمكن التحقق منها، حتى لو نوى ابن عربي غير ذلك.

- موقفه من بعض النصوص (كقصة فرعون) جعله عرضة للاتهام بالزندقة، مما يحد من قبوله في السياقات الإسلامية التقليدية.

- غياب ضوابط منهجية واضحة لتمييز الكشف الصحيح من الكشف الباطل (رغم محاولاته في هذا المجال).

رغم هذه المخاطر، يبقى ابن عربي **مصدر إلهام** لأي هرمنيوطيقا قرآنية تريد استعادة البعد الوجودي والروحي في فهم النص، وهو العنصر الأكثر غياباً في الفلسفة التأويلية الحديثة.



رابعاً: مقارنة ختامية بين النماذج الثلاثة

ابن عربي	الغزالي	ابن رشد	القضية
الكشف والإلهام (مع احترام العقل)	العقل والنقل والكشف	العقل والبرهان	**مصدر التأويل**
أداة ضرورية لكنها ناقصة	أداة محدودة	أعلى سلطة (حاكم)	**مرتبة العقل**
المصدر الأعلى للمعرفة	مصدر إضافي (تابع للشريعة)	غير معترف به (خيال)	**مرتبة الكشف**
يمكن للخواص فهم الباطن	يتبعون الظاهر، ويُمنعون من الباطن	يتبعون الظاهر فقط	**الجمهور والعامة**
قليلة، تعتمد على صلاحية العارف	ضوابط خمسة (لغة، دليل، إلخ)	لغة، عقل، عدم إعلان	**الضوابط المنهجية**
خلافي (بعضهم كفره)	واسع جداً (وسطي)	مقبول لكن محدود (فلسفي)	**القبول في الأمة**
ضروري للجانب الروحي	ضروري للجانب التوازني	ضروري للجانب العقلاني	**القيمة للهرمنيوطيقا القرآنية**

خلاصة الفصل الثاني

قدمنا في هذا الفصل ثلاثة نماذج تأويلية كبرى من التراث الإسلامي:

1- **الغزالي – النموذج التوفيقي التوازني:**

- يجمع بين الظاهر والباطن، بين العقل والذوق، بين الجمهور والخواص.
- يضع ضوابط تحمي التأويل من الفوضى (الضوابط الخمسة).
- يمثل الوسطية الإسلامية، وهو الأكثر قبولاً في الأمة.

قوته: التوازن والضوابط. ضعفه: النخبوية وذاتية معيار الذوق

2- **ابن رشد – النموذج العقلاني البرهاني:**

- يؤكد على توافق النص والعقل، ويجعل التأويل أداة لحل التعارض الظاهري.
- يشترط أن يكون المؤول من أهل البرهان، وألا يعلن تأويله للعامة.
- يهمش البعد الروحي ويخلق نخبوية معرفية.
- قوته: العقلانية والمنهجية. ضعفه: إهمال التجربة الروحية.

3- **ابن عربي – النموذج الإشاري الكشفي:**

- يقدم أعمق نظريات تعدد المعنى في التراث (القرآن ذو وجوه كثيرة).
- يربط التأويل بالتجربة الوجودية والكشف الإلهي.
- يقدم قراءة رمزية عميقة للقرآن.
- قوته: العمق الروحي وفائض المعنى. ضعفه: الصعوبة، الخطورة، الخلاف عليه.

هذه النماذج الثلاثة لا تقدم إجابة واحدة عن التأويل، بل ترسم فضاءً من الاحتمالات. في الفصل الثالث، سنقارن هذه النماذج مع الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور) لنرى أين تلتقي وأين تختلف، وكيف يمكن بناء نموذج تركيبي يستفيد من الجميع.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

مراجع ابن رشد:

- ابن رشد، أبو الوليد *فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*. تحقيق ألبير نادر. بيروت: دار المشرق، 1973.

- ابن رشد، أبو الوليد *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. تحقيق محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

- ابن رشد، أبو الوليد *تهافت التهافت*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1964.

- الجابري، محمد عابد *نقد العقل العربي: بنية العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993. (خاصة القسم المتعلق بابن رشد).

- أوربان، دومينيك *ابن رشد*. ترجمة عادل العوا. دمشق: دار الحوار، 1992.

مراجع الغزالي:

- الغزالي، أبو حامد *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، 1980.

- الغزالي، أبو حامد *القسطاس المستقيم*. تحقيق فيكتور شلحت. بيروت: دار النهار، 1993.

- الغزالي، أبو حامد *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1961.

- الغزالي، أبو حامد *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999.

- الغزالي، أبو حامد *مقاصد الفلاسفة*. القاهرة: دار المعارف، 1961.

- الغزالي، أبو حامد *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1958.

- العوا، عادل *الغزالي: فيلسوف الإسلام*. دمشق: دار الحوار، 1995.

مراجع ابن عربي:

- ابن عربي، محيي الدين *الفتوحات المكية* .القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911 (وطبعات حديثة متعددة).
- ابن عربي، محيي الدين *فصوص الحكم* .تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- ابن عربي، محيي الدين *رسائل ابن عربي* .تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- عفيفي، أبو العلا *محيي الدين بن عربي: حياته ومذهبه* .القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.
- القاشاني، عبد الرزاق *اصطلاحات الصوفية* .القاهرة: دار المنار، 1992.
- شريعتي، علي *الحسين وارث آدم: قراءة في فكر ابن عربي* .طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية، 1996 (الترجمة العربية).

دراسات مقارنة شاملة للتراث التأويلي الإسلامي:

- الجابري، محمد عابد *تكوين العقل العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- أركون، محمد *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998.
- رضوان، أحمد *التأويل بين البيان والتصوف والعرفان* .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
- كيلاني، محمد *التأويل بين الغزالي وابن عربي وغادامير* .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.



الفصل الثالث: التحليل المقارن – الهرمنيوطيقا الحديثة والتراث الإسلامي في ميزان النقد

تمهيد: لماذا المقارنة؟

بعد أن عرضنا في الفصل الأول أهم نظريات الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور نموذجين)، وفي الفصل الثاني أبرز النماذج التأويلية في التراث الإسلامي (الغزالي ، ابن رشد ، ابن عربي)، يحين الآن دور **المقارنة التحليلية** بين التيارين. لكن المقارنة هنا ليست بهدف المفاضلة المطلقة أو إعلان تفوق أحدهما على الآخر، بل بهدف:

1. **تحديد نقاط الالتقاء والاختلاف الجوهرية** بين التصورين، لفهم طبيعة كل منهما بشكل أعمق.
2. **الكشف عن نقاط القوة في كل نموذج**، والتي يمكن البناء عليها في هرمنيوطيقا قرآنية.
3. **تحديد نقاط الضعف أو القصور في كل نموذج**، والتي يجب تجنبها أو تلافيها.
4. **إظهار أن التراث الإسلامي أكثر تكاملاً** في بعض الأبعاد (كالروحي والوجودي)، بينما الهرمنيوطيقا الحديثة أكثر تطوراً في أبعاد أخرى (كتاريخية الفهم ونقد الأيديولوجيا).
5. **تمهيد الطريق للنموذج التأليفي** في الفصل الرابع، الذي يستفيد من الطرفين دون أن يقع في إسقاطات أحدهما أو جمود الآخر.

منهجية المقارنة – كيف سنقارن؟

سنقسم المقارنة إلى **ستة محاور كبرى** :

المحور	السؤال المركزي
المحور الأول: نظرية اللغة والنص	ما طبيعة اللغة؟ وما طبيعة النص القرآني؟
المحور الثاني: علاقة القارئ والمؤول بالنص	من يتحكم في عملية الفهم: النص أم القارئ؟

المحور	السؤال المركزي
المحور الثالث: طبيعة المعنى وتعددية القراءات	هل للمعنى حدود أم هو مفتوح؟
المحور الرابع: غاية التأويل ومنتهاه	لماذا نؤول؟ ما الهدف النهائي؟
المحور الخامس: الإنسان والمؤول	كيف ينظر كل تيار إلى الإنسان كقارئ للنص؟
المحور السادس: المنهج والضوابط	هل هناك ضوابط للتأويل؟ وما هي؟

سنخصص لكل محور مبحثاً مستقلاً، ونقدم في نهاية الفصل **جدولاً مقارناً شاملاً** و**تحليلاً نقدياً** يوضح أين يكمن "التكامل" في التراث الإسلامي.

المحور الأول: نظرية اللغة والنص

1- عند غادامير وريكور: اللغة كوسيط وجودي، والنص كحدث خطابي بشري

أ- غادامير: اللسانية الأنطولوجية

غادامير يرى أن اللغة ليست أداة يتواصل بها البشر ثم يتركونها، بل هي **وسيط الوجود نفسه**. عبارته الشهيرة: "الكينونة التي يمكن فهمها هي لغة (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) "تعني أن كل ما يمكننا الوصول إليه من حقيقة لا يمكن أن يتم إلا عبر اللغة. ليس هناك "ما وراء اللغة" يمكن أن نفهمه مباشرة. هذا الموقف يُسمى **اللسانية الأنطولوجية** (Ontological Linguisticality).

ما معنى هذا الموقف بالضبط؟

- **أولاً:** اللغة ليست وعاءً شفافاً ينقل المعنى دون أن تؤثر فيه. بل اللغة **تشكل** المعنى وتحدده.
- **ثانياً:** ليس هناك واقع "خارج اللغة" يمكن الوصول إليه بشكل مباشر. كل ما نعرفه عن الواقع يأتينا عبر اللغة.

- **ثالثاً:** الفهم ليس عملية ذهنية داخلية، بل هو **حدث لغوي** يحدث في فضاء اللغة.

النتيجة: النص (أي نص، دينياً كان أم أدبياً) هو **حدث لغوي** يحدث فيه الفهم. النص ليس وعاءً لمعنى ثابت أودعه فيه مؤلفه، بل هو **مناسبة** لاندماج آفاق القارئ والموضوع.

ب- ريكور: النص كخطاب مثبت بالكتابة

ريكور يختلف قليلاً. يرى أن النص هو **خطاب مثبت بالكتابة** *(discourse fixed by writing)*. الخطاب له خصائص تميزه عن نظام اللغة المجرد:(langue)

- له متكلم (مرسل).
- له مخاطب (مرسل إليه).
- له إحالة إلى عالم (référence المرجع).
- له زمن (تحقق زمني).

ولكن عندما يكتب الخطاب، ينفصل عن مؤلفه وعن سياقه الأولي، ويصبح **مستقلاً دلالياً** .(semantic autonomy) هذا الاستقلال هو ما يسمح للنص بأن يقرأه قراء مختلفون في أزمنة مختلفة.

لكن ريكور، مثل غادامير، لا يرى أن النص يحمل معنى واحداً نهائياً. عنده، النص يمتلك **فائض معنى** (surplus of meaning) يجعله قابلاً لتأويلات متعددة. فائض المعنى هذا ليس عيباً، بل هو **خصوبة النص** وقدرته على مخاطبة أجيال مختلفة.

ت- الفروق الداخلية بين غادامير وريكور في نظرية اللغة

مع أن كليهما يرفضان النظرة الآلية للغة، هناك فروق دقيقة بينهما:

القضية	ريكور	غادامير
مركزية اللغة	اللغة مهمة لكن هناك واقع خارجها	اللغة هي كل شيء (لا شيء خارج اللغة)

القضية	ريكور	غادامير
استقلال النص	النص مستقل دلالياً عن مؤلفه	النص مرتبط بالتقليد والتاريخ
دور المؤلف	يتم تجاوزه بعد الكتابة	مهمل إلى حد كبير
فائض المعنى	صريح ومفصل	ضمني في مفهوم اندماج الآفاق

2- في التراث الإسلامي: اللغة كأداة إلهية، والنص ككلام الله المعجز

أ- النظرة الإسلامية للغة

النظرة الإسلامية للغة تختلف جذرياً عن النظرة الغربية الحديثة في نقطة واحدة حاسمة **:النص القرآني ليس بشرياً، بل إلهي** .هذا يعني:

- **اللغة العربية** التي نزل بها القرآن ليست مجرد وسيط لغوي عابر، بل هي **لغة مختارة إلهياً** لنقل آخر رسالة إلى البشر. لذلك، دراستها (النحو، الصرف، البلاغة) هي دراسة لبنية كلام الله، وليست مجرد دراسة لظاهرة بشرية.
- **النص القرآني** ليس "خطاباً بشرياً مثبتاً بالكتابة" (كما عند ريكور)، بل هو **وحي إلهي** تلقاه النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن طريق جبريل، وتواتر نقله جيلاً بعد جيل، وتُعبد بتلاوته. هذا يعني أن النص لا ينفصل تماماً عن "قصد المتكلم" (الله)، بل القصد الإلهي هو **الإطار المرجعي** لأي تأويل صحيح.
- **إعجاز القرآن** (تفرده البلاغي الذي لا يستطيع البشر محاكاته) هو دليل على أصله الإلهي. هذا الإعجاز يمنح النص درجة من **القداسة** و**العصمة** لا يمتلكها أي نص آخر.

ب- نظرية الدلالة في التراث الإسلامي

لكن هذا لا يعني أن التراث الإسلامي يتبنى نظرة سطحية للغة. بالعكس، علماء الإسلام (وخاصة الأصوليين كالشافعي والسرخسي والآمدي) طوّروا نظريات متطورة في **دلالات الألفاظ**، يمكن مقارنتها بنظريات الدلالة الحديثة.

نقدم هنا ملخصاً لنظرية الدلالة الأصولية:

نوع اللفظ من حيث الدلالة	مثال	تعريفه	حكمه التأويلي
النص	"ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً" (آل عمران: 97)	ما لا يحتمل إلا معنى واحداً	لا تأويل فيه
الظاهر	"والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (البقرة: 228)	ما يحتمل معنيين لكن أحدهما أرجح	التأويل جائز لكن بمرجح
المجمل	"وأقيموا الصلاة" (البقرة: 43) – كم عدد ركعاتها؟	ما يحتاج إلى بيان من الخارج	لا بد من بيان (السنة)
المتشابه	"الم" في أول البقرة	ما لا يدرك معناه إلا الله	يُفوض علمه إلى الله

هذه النظرية الدلالية (Semantic Theory) معقدة ودقيقة، وقد سبقت نظيراتها في الغرب بقرون. وهي تثبت أن التراث الإسلامي لم يكن غافلاً عن قضايا اللغة والمعنى.

ت- نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني

لا يمكن الحديث عن نظرية اللغة في التراث الإسلامي دون ذكر **عبد القاهر الجرجاني** (ت 471هـ / 1078م) صاحب نظرية **"النظم."** هذه النظرية تقدم فهماً عميقاً لكيفية إنتاج المعنى من خلال تركيب الكلمات في جمل.

يقول الجرجاني: "ليس المعنى في المفردات، بل في النظم". أي أن الكلمة وحدها لا تحمل معنى كاملاً، بل المعنى يتولد من تركيب الكلمات في جملة، ومن العلاقات بين أجزاء الجملة.

هذه النظرية قريبة جداً من بعض اتجاهات فلسفة اللغة الحديثة (خاصة عند فيتغنشتاين الذي قال "المعنى هو الاستخدام"). الفرق: الجرجاني يبقى في إطار إعجاز القرآن، بينما فيتغنشتاين في إطار فلسفي عام.

3- نقطة الالتقاء والاختلاف: اللغة كأفق أم كأداة؟

الالتقاء :الطرفان يرفضان النظرة الآلية للغة (كونها مجرد أداة شفافة تنقل المعنى دون تأثير). غادامير وريكور يريان أن اللغة تشكل المعنى، وعلماء الإسلام (خاصة في البلاغة وعبد القاهر الجرجاني) يدركون أن اختيار لفظ دون آخر يعبر عن معنى مختلف.

الاختلاف الجوهري :عند غادامير، اللغة **لا تحيل إلى ما وراءها** .الحقيقة تحدث في اللغة ولا توجد خارجها. أما في التصور الإسلامي، فاللغة **تحيل إلى واقع خارجها** (الله، الآخرة، الجنة، النار، الأحكام الشرعية). النص القرآني ليس لغة عن اللغة، بل لغة عن **حقيقة متعالية** موجودة بغض النظر عن النص. هذا الاختلاف سيحدد كل شيء بعد ذلك.

جدول مقارن: نظرية اللغة

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
أصل اللغة	توقيف إلهي (عند بعض العلماء) أو اصطلاح بشري (عند آخرين)	اتفاق اجتماعي
وظيفة اللغة	أداة للإحالة إلى واقع خارجي	وسيط للفهم، تشكل المعنى
اللغة والواقع	اللغة تحيل إلى واقع مستقل	الواقع يتشكل في اللغة
اللغة والقداسة	اللغة العربية (القرآن) مقدسة	لا قداسة للغة
أقصى طموح اللغة	الفهم، التواصل، العبادة، الإعجاز	الفهم والتواصل

المحور الثاني: علاقة القارئ والمؤول بالنص

1- عند غادامير وريكور: القارئ شريك في إنتاج المعنى

أ- غادامير: القارئ كمحاور

في هرمنيوطيقا غادامير، القارئ ليس متلقياً سلبياً، بل **شريكاً فاعلاً** في إنتاج المعنى. المعنى ليس موجوداً في النص بانتظار اكتشافه، بل يحدث في **الحوار** بين أفق القارئ وأفق النص. هذا يعني أن قارئين مختلفين (أو القارئ نفسه في زمانين مختلفين) يمكن أن ينتجا معنيين مختلفين عن النص نفسه، وكلاهما يمكن أن يكون "صحيحاً" في سياقه.

غادامير لا يخاف من هذه النسبوية، لأن عنده "الحقيقة" ليست مطابقة (correspondence) بين القول والواقع، بل هي **حدث انكشاف** (event of disclosure) يحدث في الفهم. الحقيقة ليست شيئاً "هناك" نكتشفه، بل شيئاً "يحدث" في حوارنا مع النص.

ب- ريكور: القارئ ومفهوم "الاستيلاء"

ريكور أكثر تحفظاً قليلاً. عنده، النص له **استقلال دلالي**، وهذا يعني أن المعنى الموضوعي للنص يقاوم تعسف القارئ. لكنه في النهاية يؤكد أن **التأويل هو استيلاء** :(appropriation) القارئ "يجعل النص ملكه" من خلال فهمه. هذا الاستيلاء ليس تحكماً، بل هو تطبيق لمعنى النص على حالة القارئ الوجودية.

ريكور يميز بين ثلاثة أنواع من القارئ:

- **القارئ الساذج** :يقرأ النص دون وعي بتحيزاته أو بمنهجه.
- **القارئ الناقد** :يقرأ النص محاولاً كشف تحيزاته وأيديولوجياته (هرمنيوطيقا الريبة).
- **القارئ المستوعب** :يقرأ النص ويجعله ملكاً له، ويطبقه على حياته (الاستيلاء).

ت- **الفروق الداخلية بين غادامير وريكور في دور القارئ**

القضية	**ريكور**	**غادامير**
سلطة القارئ	متوسطة (النص يقاومه)	عالية جداً (شريك متساوٍ)
الاستيلاء	صريح ومفصل	ضمني في اندماج الآفاق
خطر النسبوية	منخفض نسبياً	مرتفع
دور النقد	مهم (هرمنيوطيقا الريبة)	أقل أهمية

2- في التراث الإسلامي: القارئ عبد يخضع للنص

أ- النظرة العامة: القارئ مستقبل لا منتج

النظرة الإسلامية التقليدية مختلفة جذرياً :**القارئ ليس شريكاً في إنتاج المعنى، بل هو مستقبل للنص الإلهي الذي يكشف له عن معنى موجود سلفاً** .هذا لا يعني أن القارئ سلبي تماماً، فهناك الاجتهاد والتدبر والتفكر، لكن الاجتهاد ليس إنتاجاً للمعنى بقدر ما هو **كشف** و**استنباط** لمعنى أراده الله.

هذا الموقف ينبني على افتراضين:

- **الافتراض الأول :**النص له معنى مقصود من المتكلم الإلهي، وهذا المعنى ثابت.
- **الافتراض الثاني :**مهمة القارئ هي الوصول إلى هذا المعنى قدر الإمكان، وليس ابتداع معنى جديد.

ب- الفروق بين النماذج الإسلامية الثلاثة في دور القارئ

هناك فروق دقيقة بين النماذج الإسلامية الثلاثة في هذه النقطة:

أولاً: الغزالي – القارئ المتدرج

القارئ العادي يكتفي بالظاهر، والقارئ الخاص (العارف بالله) قد يفتح الله عليه بفهم باطني. لكن الباطني أيضاً ليس اختراعاً ذاتياً، بل هو **كشف إلهي** يمنح لمن اصطفاه الله. المعنى إذاً موجود في النص، لكن درجات الوصول إليه تختلف. القارئ في المراتب العليا له دور أكبر في "تذوق" المعنى، لكنه لا يخلقه.

ثانياً: ابن رشد – القارئ كعالم برهاني

القارئ (العالم البرهاني) قادر على استنباط المعنى الصحيح باستخدام العقل، لكن هذا المعنى موجود في النص بانتظار من يستخرجه. القارئ لا يخلق المعنى، بل **يكتشفه**.ليس للقارئ أي دور في إنتاج معنى جديد، بل عليه فقط أن يطبق قواعد العقل واللغة للوصول إلى المعنى الذي أراده الله.

ثالثاً: ابن عربي – القارئ كمرآة

هنا الاختلاف أكبر. ابن عربي يقول إن **كل قارئ يقرأ القرآن بعين حاله**، وهذا قريب جداً من غادامير. لكن ابن عربي يضيف أن المعنى الباطني الحقيقي لا يعرفه إلا "الكامل" (الولي الكامل)، وهو معنى موجود في النص منذ الأزل، لكنه لا ينكشف إلا لمن أهّله الله. هذا يبقى، في التحليل الأخير، **موضوعياً** (موجود في النص) لا ذاتياً (ينتجه القارئ). القارئ عند ابن عربي أشبه بـ"مرآة" تعكس نور النص بحسب صفائها.

ت- جدول مقارن: القارئ في النماذج الثلاثة

القضية	ابن عربي	الغزالي	ابن رشد
دور القارئ	مرآة تعكس النص بحسب استعدادها	كاشف للمعنى (مع إمكانية كشف أعمق)	كاشف للمعنى
سلطة القارئ	واسعة (لكن في حدود الكشف الصادق)	محدودة (الشريعة هي الحاكمة)	محدودة (العقل واللغة هما الحاكمان)
الاختلاف بين القراء	بسبب اختلاف في الاستعداد الروحي	بسبب اختلاف في المرتبة العلمية والروحية	بسبب اختلاف في البرهان

القضية	ابن عربي	الغزالي	ابن رشد
إمكانية الخطأ	واردة (إذا كان الكشف شيطانياً)	واردة (إذا خالف الشريعة)	واردة (إذا أخطأ البرهان)

3- نقطة الالتقاء والاختلاف: القارئ بين الخضوع والشراكة

الالتقاء :الطرفان يرفضان القراءة الساذجة التي تتجاهل دور القارئ في الفهم. غادامير وريكور يتحدثان عن "اندماج الآفاق" و"الاستيلاء"، وابن عربي يتحدث عن "قراءة القرآن بعين الحال". هناك إجماع ضمني على أن القارئ ليس صفحة بيضاء.

الاختلاف الجوهري :عند غادامير وريكور، القارئ **شريك متساوٍ** (أو شبه متساوٍ) مع النص في إنتاج المعنى. عند التراث الإسلامي، القارئ **عبد خاضع** للنص الإلهي. حتى ابن عربي، الذي يمنح القارئ مساحة واسعة، يبقى النص هو الأصل والقارئ هو التابع. هذا الاختلاف ناتج عن الاختلاف في طبيعة النص نفسه (بشري أم إلهي).

تحليل نقدي :هل يمكن التوفيق بين الموقفين؟ نقترح أن القارئ يمكن أن يكون "فاعلاً" دون أن يكون "شريكاً متساوياً". أي أن للقارئ دوراً نشطاً في عملية الفهم (باستخدام عقله وخبراته وتجاربه)، لكن هذا الدور يبقى في إطار **خدمة النص**، لا **تساوي معه** .هذا هو الموقف الذي سنتبناه في النموذج التأليفي (الفصل الرابع).

المحور الثالث: طبيعة المعنى وتعددية القراءات

1- عند غادامير وريكور: المعنى متعدد ومفتوح وتاريخي

أ- غادامير: لا معنى نهائياً

غادامير يرفض فكرة المعنى الواحد الثابت للنص. عنده، المعنى يتغير بتغير التاريخ والسياق، وليس هناك معنى "نهائي" يمكن الوصول إليه. هذا لا يعني أن "كل شيء جائز"، بل أن المعنى هو نتاج حوار مستمر بين الماضي والحاضر.

غادامير يميز بين ثلاثة أنواع من المعنى:

- **المعنى الأصلي :**ما أراده المؤلف (لا يمكن الوصول إليه كاملاً).
- **المعنى التقليدي :**ما فهمه القراء عبر التاريخ.

- **المعنى الحالي :**ما نفهمه نحن اليوم.

هذه الأنواع الثلاثة ليست منفصلة، بل متداخلة. الفهم الحالي هو نتاج حوار بين المعنى الأصلي (بقدر ما يمكن الوصول إليه) والتقليد.

ب- ريكور: فائض المعنى وتعددية القراءات

ريكور أكثر تمسكاً بفكرة المعنى الموضوعي، لكنه يؤمن بـ"تعددية المعنى (polysemy) "و"فائض المعنى". عنده، النصوص (خاصة الرمزية والدينية) تبقى مفتوحة على تأويلات متعددة عبر الزمن، لأنها تحمل أكثر مما تقوله حرفياً.

ريكور يضع ثلاثة مستويات للمعنى:

- **المعنى الحرفي :**ما يقوله النص مباشرة.
- **المعنى الرمزي :**ما يشير إليه النص من خلال الرموز.
- **المعنى الوجودي :**ما يعنيه النص لحياة القارئ.

هذه المستويات ليست متعارضة، بل متكاملة. التأويل الحقيقي هو الذي ينتقل من الحرفي إلى الرمزي إلى الوجودي.

ت- هل المعنى مفتوح بلا حدود؟ موقف ريكور من النسبوية

ريكور ليس نسبياً مطلقاً. عنده، التأويل يجب أن يكون **أفضل** من تأويل آخر. كيف نميز بين التأويل الجيد والتأويل الرديء؟ بثلاثة معايير:

- **الانسجام الداخلي :**هل التأويل ينسجم مع النص ككل؟
- **الإحالة إلى العالم :**هل التأويل يحيل إلى عالم ممكن؟
- **الخصوبة :**هل التأويل يفتح آفاقاً جديدة للفهم؟

هذه المعايير تمنع الفوضى التأويلية، لكنها لا تمنع التعدد.

2- في التراث الإسلامي: تعدد المعنى داخل حدود القداسة والتشريع

أ- الموقف العام: تعدد منضبط

التراث الإسلامي لا يرفض تعدد المعنى. بالعكس، هناك مبدأ معروف" **:القرآن ذو وجوه كثيرة** ."لكن هذا التعدد **منضبط** بضوابط صارمة:

الضابط الأول: لا تعدد في الأحكام القطعية

آيات المواريث، آيات الحدود، آيات العبادات العملية – هذه لها معنى واحد يجب الالتزام به. لا مجال هنا للتأويل "الإبداعي". مثال: آية "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" (النور: 2) – لا يمكن تأويل الجلد إلى شيء آخر، لأن الحكم قطعي.

الضابط الثاني: تعدد في الآيات المتشابهة والمحتملة

الآيات التي تحتمل أكثر من معنى لغوي، أو آيات الصفات (كاليد والوجه والاستواء) – هنا يمكن التعدد في إطار اللغة والعقل. مثال: آية "الرحمن على العرش استوى" (طه: 5) – يمكن تأويلها أو تفويضها، وهذا تعدد معنى في إطار ضيق.

الضابط الثالث: تعدد في الباطن الإشاري (عند الصوفية)

عند الصوفية (والغزالي وابن عربي خصوصاً)، هناك تعدد في الباطن لا ينقض الظاهر. هذا التعدد لا يعنينا إذا كنا في مقام العمل بالشريعة. مثال: تأويل الصلاة على أنها "اتصال بالله" – هذا لا يعني أن تسقط الحركات والأقوال الظاهرة.

ب- الفروق بين النماذج الثلاثة في تعدد المعنى

النموذج	درجة التعدد	موقفه من تعدد المعنى
ابن رشد	منخفضة جداً	يضيق التعدد إلى أقصى حد: التأويل العقلي الواحد هو الصحيح، والباقي خطأ.
الغزالي	متوسطة	يتسع أكثر: الظاهر للجمهور، والباطن للخواص – تعدد متدرج.

النموذج	درجة التعدد	موقفه من تعدد المعنى
ابن عربي	عالية جداً	يتسع إلى أقصى حد: لكل قارئ فهم بحسب حاله – تعدد غير محدود نظرياً، لكنه يبقى محكوماً بعدم نقض الشريعة عملياً.

ت- حدود التعدد عند ابن عربي: نقد ذاتي

حتى ابن عربي، الذي يبدو وكأنه يطلق التعدد بلا حدود، يضع قيوداً. في *الفتوحات المكية*، يقول:

"ليس كل فهم صحيحاً. إنما الصحيح ما وافق الذوق السليم والكشف الصادق، وكان من أهله. فربما يفهم الرجل معنى باطلاً فيظنه حقاً، وهو مأخوذ من نفسه لا من الله".

هذا يعني أن هناك **معايير** لتمييز الفهم الصحيح من الفهم الباطل، لكن هذه المعايير ذاتية (الذوق، الكشف) مما يجعلها صعبة التطبيق.

3- نقطة الالتقاء والاختلاف: بين الفائض والإطار الثابت

الالتقاء :الطرفان يقران بأن النص (خاصة الديني) لا يستنفد في معنى واحد، وأن القراءات المتعددة ممكنة ومرغوبة في كثير من الأحيان.

الاختلاف الجوهري :عند غادامير وريكور، التعدد مفتوح وغير محدود سوى بمنطق الحوار الداخلي (عند غادامير) أو بمعايير الانسجام والخصوبة (عند ريكور). أما في التراث الإسلامي، فالتعدد **محدود** بإطارين:

- **إطار القداسة :**لا تأويل ينفي التوحيد أو النبوة أو المعاد.
- **إطار التشريع :**لا تأويل يعطل حكماً شرعياً قطعياً.

هذان الإطاران غائبان عن الهرمنيوطيقا الحديثة، لأنها لا تتعامل مع نص إلهي ملزم.

جدول مقارن: تعدد المعنى

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
مبدأ التعدد	نعم، لكن بضوابط	نعم، مبدأ أساسي
حدود التعدد	حدود صارمة: القداسة والتشريع	لا حدود خارجية (فقط معايير داخلية)
التعدد في الأحكام القطعية	غير ممكن	ممكن
التعدد في العقائد القطعية	غير ممكن	ممكن
التعدد في الآيات المتشابهة	ممكن في حدود اللغة والعقل	ممكن
التعدد في الباطن الإشاري	ممكن في حدود عدم نقض الظاهر	قريب من فائض المعنى

المحور الرابع: غاية التأويل ومنتهاه

1- عند غادامير وريكور: الفهم من أجل الفهم، أو من أجل الذات

أ- غادامير: الفهم كغاية في ذاته

غادامير غاية التأويل هي **الفهم نفسه** (understanding for its own sake). الفهم ليس وسيلة لشيء آخر، بل هو **غاية وجودية**. عندما نفهم نصاً، نحن نحقق إنسانيتنا، لأن الفهم هو طريقة وجودنا في العالم. لا توجد غاية "خارجية" للتأويل (مثل الخلاص أو القرب من الله).

هذا الموقف ينبني على تصور هايدغري للإنسان: الإنسان هو "الكائن الذي يفهم (understanding being). "فالفهم ليس نشاطاً ثانوياً، بل هو ما يحدد وجودنا.

ب- ريكور: التأويل من أجل الاستيلاء

ريكور يختلف قليلاً. عنده، غاية التأويل هي **"الاستيلاء :(appropriation) "**أن نجعل معنى النص ملكاً لنا، ونطبقه على حياتنا. هذا قريب من "التحول" الذي سنتحدث عنه في الخاتمة. لكن ريكور يبقى في إطار **الإنسان** فقط، لا يتجاوزه إلى إله أو خلاص.

الاستيلاء عند ريكور له ثلاث مراحل:

- **الفهم :**فهم معنى النص.
- **التطبيق :**تطبيق المعنى على حياتي.
- **التحول :**تغيير ذاتي في ضوء هذا التطبيق.

ت- غادامير وريكور: غياب البعد الديني

ما يلفت النظر في كلا الموقفين هو غياب البعد الديني (التعبدي، الخلاصي، الإلهي). التأويل عند غادامير وريكور هو نشاط **إنساني محض**، حتى عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية. هذا هو الفرق الأكبر مع التراث الإسلامي.

2- في التراث الإسلامي: التأويل من أجل القرب من الله والخلاص

أ- الغاية العامة: معرفة الله والعمل بشريعته

غاية التأويل في التراث الإسلامي (بجميع نماذجه) هي **معرفة الله** و**العمل بشريعته** و**النجاة في الآخرة** .التأويل ليس نشاطاً أكاديمياً محايداً، بل هو **عبادة** إذا قصد به وجه الله.

هذا يعني أن التأويل له **بعد تعبدي** :تلاوة القرآن عبادة، وتدبره عبادة، وتفسيره عبادة، وتطبيق أحكامه عبادة. المؤول ليس باحثاً محايداً، بل هو **عبد** يريد أن يفهم ما يريده سيده ليطيعه.

ب- الفروق بين النماذج الثلاثة في غاية التأويل

النموذج	غاية التأويل
ابن رشد	التوفيق بين العقل والنقل، وحماية العقيدة من التناقض. هذا في خدمة الإيمان الصحيح.
الغزالي	تحقيق الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه)، والوصول إلى الكشف والذوق، مع الالتزام بالشريعة.
ابن عربي	الفناء في الله والتحقق بالعبد الكامل، حيث يرى العبد حقائق الأشياء كما هي عند الله.

ت- البعد الأخروي: التأويل من أجل الخلاص

أهم ما يميز التراث الإسلامي عن الهرمنيوطيقا الحديثة هو **البعد الأخروي** .التأويل ليس مجرد نشاط معرفي في الدنيا، بل هو **استثمار للآخرة** .من فهم القرآن وعمل به، فاز في الدنيا والآخرة. من أخطأ في فهمه أو أعرض عنه، خسر.

هذا البعد يغير كل شيء: المؤول ليس باحثاً محايداً، بل هو **مسافر إلى الآخرة** يستعد للقاء ربه. تأويله ليس مجرد فهم، بل هو **طريق للخلاص.**

3- نقطة الالتقاء والاختلاف: التأويل كتحول وجودي أم كتحول ديني؟

الالتقاء :هناك اتفاق ضمني على أن التأويل ليس مجرد عملية معرفية جافة، بل هو **يغير القارئ** .هذا واضح عند غادامير (الفهم يغير آفاقنا) وعند ريكور (الاستيلاء) وعند التراث الإسلامي (التأويل يغير القلب).

الاختلاف الجوهري :عند غادامير وريكور، التحول هو تحول **وجودي بشري** (في فهم الإنسان لنفسه وعالمه). أما في التراث الإسلامي، فالتحول هو تحول **روحي ديني** (في علاقة العبد بربه، وفي مصيره الأخروي). هذا الاختلاف ناتج عن اختلاف الكون المرجعي: إلهي عند المسلمين، إنساني محض عند الهرمنيوطيقا الحديثة.

جدول مقارن: غاية التأويل

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
الغاية النهائية	معرفة الله، العمل بالشريعة، الخلاص	الفهم، أو الاستيلاء
هل التأويل عبادة؟	نعم	لا
البعد الأخروي	موجود ومحوري	غير موجود
العلاقة مع الإله	محورية (معرفة الله والقرب منه)	غير مطروحة
من يتغير بالتأويل؟	الإنسان وعلاقته بالله	الإنسان فقط (ذاتيته)

المحور الخامس: الإنسان والمؤول

1- مفهوم الإنسان في الهرمنيوطيقا الحديثة

أ- غادامير: الإنسان ككائن فهم(Understanding Being)

عند غادامير (تأثراً بهايدغر)، الإنسان ليس جوهراً ثابتاً (كما في الفلسفة الكلاسيكية)، بل هو **وجود في العالم** (Being-in-the-world). هذا الوجود يتميز بـ **الفهم** (understanding) كطريقته الأساسية في الوجود.

الإنسان عند غادامير هو **كائن تاريخي**: (historical being) وُلد في سياق تاريخي وثقافي معين، وتشكلت تحيزاته وقناعاته من هذا السياق. لا يمكنه الخروج من تاريخيته، بل هي شرط إمكانية فهمه.

ب- ريكور: الإنسان ككائن قابل للتأويل (Interpretable Being)

عند ريكور، الإنسان هو **كائن رمزي**: (symbolic being) يعبر عن نفسه وتجاربه من خلال الرموز (اللغة، الأسطورة، الدين، الفن). هذه الرموز تحتاج إلى تأويل.

الإنسان أيضاً هو **كائن قادر على الاستيلاء** :(appropriation) يستطيع أن يجعل معاني النصوص ملكاً له، وأن يطبقها على حياته. هذا الاستيلاء هو ما يجعله يتغير ويتحول.

ت- الإنسان والحرية في الهرمنيوطيقا الحديثة

عند غادامير وريكور، الإنسان **حر** في تأويله، لكن حريته محدودة بتحيزاته وتاريخيته وببنية النص نفسه. هذا الموقف يرفض فكرة الإنسان "العاقل الكلي" (كما في فلسفة ديكارت) ويرفض أيضاً فكرة الإنسان "المسير بالكامل" (كما في بعض أشكال الجبرية).

2- مفهوم الإنسان في التراث الإسلامي (الأنثروبولوجيا القرآنية)

أ- الإنسان كخليفة الله في الأرض

في التراث الإسلامي، الإنسان هو **خليفة الله** في الأرض (البقرة: 30). هذا يعني أن له مكانة خاصة وسلطة ومسؤولية. هو ليس مجرد "كائن فهم"، بل هو **وكيل الله** في عمارة الأرض وإقامة العدل.

ب- الإنسان ككائن ثنائي (طين وروح)

الإنسان في التراث الإسلامي هو **تركيب فريد** من المادة (الطين) والروح (نفخة الله). هذا التركيب يجعله قادراً على السمو والانحدار: يمكن أن يكون "أحسن تقويم" (التين: 4) ويمكن أن يكون "أسفل سافلين" (التين: 5).

ت- الإنسان والحرية: بين الجبر والاختيار

الإنسان في التراث الإسلامي **حر** لكن **مسؤول**.ليست الحرية مطلقة (كما في بعض الفلسفات الغربية)، وليست منفية بالكلية (كما في بعض أشكال الجبرية). الإنسان يختار، لكن اختياره داخل مشيئة الله. هذه النظرة المعقدة للحرية تجعل التأويل ممكناً ومسؤولية في نفس الوقت.

ث- الإنسان في النماذج التأويلية الثلاثة

النموذج	مفهوم الإنسان
ابن رشد	الإنسان ككائن عقلاني (العاقل هو من يستخدم عقله بشكل صحيح). العقل هو أعلى ما في الإنسان.

النموذج	مفهوم الإنسان
الغزالي	الإنسان ككائن مركب (عقل، قلب، روح، نفس). أعلى ما فيه هو القلب عندما يتصل بالله.
ابن عربي	الإنسان الكامل (الولي) هو الذي تحقق بالصفات الإلهية، وأصبح مظهراً لأسماء الله.

3- مقارنة: الإنسان بين الهرمنيوطيقا الحديثة والتراث الإسلامي

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
تعريف الإنسان	خليفة الله، كائن ثنائي (طين وروح)	كائن فهم، كائن تاريخي
أصل الإنسان	خلق من طين ونفخة إلهية	تطور بيولوجي واجتماعي
غاية الإنسان	عمارة الأرض، معرفة الله، الخلاص	الفهم، الوعي، الاستيلاء
الحرية	حر في حدود مشيئة الله	محدودة بالتاريخ والتحيزات
الإنسان والمطلق	الله هو المطلق، والإنسان عبده	لا مطلق خارج الإنسان

المحور السادس: المنهج والضوابط

1- عند غادامير وريكور: ضوابط داخلية لا خارجية

أ- غادامير: لا منهج بل وصف

غادامير مشهور بقوله إن كتابه ليس كتاب "منهج" بل كتاب "حقيقة" – أي أنه لا يقدم منهجاً للتأويل، بل يصف ما يحدث عندما نفهم. عنده، لا توجد "ضوابط" خارجية يمكن تطبيقها على عملية الفهم، لأن الفهم يحدث قبل أي منهج.

لكن هذا لا يعني أن غادامير يتبنى الفوضى. عنده، الضوابط **داخلية :**هي منطق الحوار نفسه، الذي يفرض على المتحاورين أن يكونوا منصتين ومستعدين لتغيير آرائهم.

ب- ريكور: ضوابط في إطار الجدلية بين الشرح والفهم

ريكور يقدم ضوابط أكثر وضوحاً:

- **الشرح** (التحليل البنيوي) هو ضابط: قبل أن تفهم النص، عليك أن تشرحه.
- **معايير التأويل الصحيح** (الانسجام، الإحالة، الخصوبة) هي ضوابط داخلية.

لكن ريكور أيضاً يرفض الضوابط الخارجية المطلقة (مثل سلطة الكنيسة أو سلطة العقل الكلي).

2- في التراث الإسلامي: ضوابط صارمة ومفصلة

ب- الضوابط اللغوية

- حجية الظاهر: لا يُعدل عن الظاهر إلا بدليل.
- مطابقة قوانين اللغة: التأويل لا يخرج عن المعاني اللغوية الممكنة.
- مراعاة السياق: لا تأويل بمعزل عن السياق.

ت- الضوابط الشرعية

- عدم التناقض مع القطعيات: لا تأويل ينافي نصاً قطعياً.
- الفصل بين الإلزام والإلهام: التأويلات الباطنية غير ملزمة.
- الاجتهاد الجماعي: لا ينفرد فرد بتأويل كبير.

ث- الضوابط العقلية

- العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح (ابن تيمية).
- الكشف لا يلغي العقل (الغزالي).
- التأويل العقلي يجب أن يكون مبنياً على برهان (ابن رشد).

ج- الضوابط الأخلاقية

- النية: التأويل بقصد وجه الله.
- عدم الهوى: التأويل لا يكون مدفوعاً بهوى أو مكسب دنيوي.
- التواضع: لا يدعي المؤول أنه وصل إلى الحقيقة المطلقة.

3- مقارنة: الضوابط بين التيارين

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
وجود ضوابط	ضوابط داخلية وخارجية	ضوابط داخلية فقط
مصدر الضوابط	اللغة، الشريعة، العقل، الأخلاق	طبيعة الحوار، بنية النص
إمكانية الضوابط الخارجية	موجودة ومحورية	غير موجودة
السلطة في التأويل	سلطة النص، السلطة الشرعية	لا سلطة خارجية

القضية	التراث الإسلامي	الهرمنيوطيقا الحديثة
الفوضى التأويلية	منفي بالضوابط	خطر قائم (لكن غادامير وريكور ينكرانه)

جدول مقارن شامل

المحور	النموذج التركيبي المقترح (الفصل الرابع)	التراث الإسلامي (ابن رشد، الغزالي، ابن عربي)	الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور)
طبيعة النص	نص إلهي، مع احترام دوره التاريخي واللغوي	نص إلهي، كلام الله، متعبد بتلاوته، محفوظ بالتواتر	نص بشري، خطاب مثبت بالكتابة، مستقل دلالياً عن مؤلفه
نظرية اللغة	اللغة تحيل إلى واقع متعال، وهي أيضاً وسيط فهم	اللغة أداة إلهية، تحيل إلى واقع متعال) الله، الآخرة(	اللغة وسيط وجودي، لا تحيل إلى ما وراءها
دور القارئ	قارئ فاعل لكنه خاضع للقدسية والضوابط	مستقبل للنص، خاضع له، يكتشف المعنى لا يصنعه	شريك في إنتاج المعنى (اندماج الآفاق، استيلاء)
تعدد المعنى	متدرج (ظاهر، عقلي، باطني، تكاملي)	مفتوح لكن محدود: بالقداسة والتشريع وعدم نقض الظاهر	مفتوح، غير محدود، يخضع لمنطق الحوار الداخلي

المحور	النموذج التركيبي المقترح (الفصل الرابع)	التراث الإسلامي (ابن رشد، الغزالي، ابن عربي)	الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور)
غاية التأويل	التحول الوجودي الروحي، مع الالتزام التشريعي	القرب من الله، العمل بالشريعة، الخلاص في الآخرة	الفهم من أجل الفهم، التحول الوجودي الإنساني
الضوابط المنهجية	سبعة ضوابط منهجية (أنظر الفصل الرابع)	ضوابط صارمة: اللغة، العقل، الشريعة، الكشف المشروط	لا ضوابط خارجية، فقط منطق الحوار والتاريخ
مفهوم الإنسان	إنسان متكامل: عقل، روح، جسد، مسؤولية	خليفة الله، كائن ثنائي (طين وروح)، حر مسؤول	كائن فهم، كائن تاريخي، كائن رمزي
الموقف من الوحي	الوحي هو الأصل، والعقل والكشف في خدمته	مركز النظرة بأكملها (الله متكلم، والنبي مرسل)	غير مطروح أصلاً (نصوص بشرية)
التحول	تحول متكامل (معرفي، سلوكي، وجداني)	تحول روحي (في القلب والسلوك والعلاقة مع الله)	تحول إنساني (في الرؤية والفهم)

خلاصة نقدية: أين يكمن "التكامل" في التراث الإسلامي؟

بعد هذه المقارنة الموسعة، يمكننا أن نرى لماذا أشرت إلى أن **"التراث الإسلامي أكثر تكاملاً من حيث الجمع بين العقل والروح"**، بينما الهرمنيوطيقا الحديثة تركز على البعد اللغوي والتاريخي وحده.

التكامل في التراث الإسلامي يظهر في ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: التكامل بين العقل والوحي والكشف

- ابن رشد يقدم **العقل** (البعد البرهاني).
- الغزالي يقدم **التوازن** (البعد التوفيقي).
- ابن عربي يقدم **الروح** (البعد الكشفي).

معاً، يغطون الأبعاد الثلاثة التي لا يمكن لأي هرمنيوطيقا قرآنية كاملة أن تتجاهلها. لا يمكن الاستغناء عن العقل (فنقع في الخرافة)، ولا عن الوحي (فنقع في الإلحاد)، ولا عن الكشف (فنقع في الجفاف الروحي).

المستوى الثاني: التكامل بين الظاهر والباطن

التراث الإسلامي (خاصة عند الغزالي وابن عربي) لا يلغي الظاهر لصالح الباطن، ولا الباطن لصالح الظاهر، بل يجمعهما في وعاء واحد. الظاهر هو الأصل، والباطن هو الإضافة والإثراء. هذا التكامل يحمي من التطرفين: الحرفية الجامدة (التي ترفض الباطن) والإباحة الفكرية (التي ترفض الظاهر).

المستوى الثالث: التكامل بين المعرفة والتحول والعبادة

التأويل في التراث الإسلامي ليس مجرد معرفة، بل هو **طريق إلى الله**، و**عبادة**، و**تحول وجودي** .هذا البعد غائب تماماً عن الهرمنيوطيقا الحديثة، التي تبقى في حدود "الفهم" لا "العبادة". المؤول في التراث الإسلامي ليس باحثاً محايداً، بل هو **عابد** وسالك ومحب.

لكن هذا لا يعني أن الهرمنيوطيقا الحديثة لا تقدم شيئاً. بالعكس، هي تقدم أدوات نقدية مهمة:

- **تاريخية الفهم** (غادامير): الاعتراف بأن فهمنا للنص يتأثر بسياقنا التاريخي.
- **فائض المعنى** (ريكور): الاعتراف بأن النص يحمل أكثر مما يقوله حرفياً.
- **جدلية الشرح والفهم** (ريكور): الاعتراف بأن التحليل البنيوي شرط للفهم الوجودي.
- **نقد الأيديولوجيا** (الماركسية وفوكو عبر ريكور): كشف الاستخدامات السياسية للنصوص.

هذه الأدوات يمكن استعارتها وتكييفها في إطار إسلامي، بشرط أن تبقى تابعة للضوابط الإسلامية وليست هي الحاكمة. هذا ما سنحاول القيام به في **الفصل الرابع: نحو هرمنيوطيقا قرآنية.**

هوامش ومراجع الفصل الثالث

مراجع المقارنة العامة:

- الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- الجابري، محمد عابد. *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- أركون، محمد. *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998.

- أبو زيد، نصر حامد. *نقد الخطاب الديني*. القاهرة: سينا للنشر، 1992.

- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1994.

- Ricoeur, Paul. "The Hermeneutics of Testimony." In *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge, 119-154. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

دراسات مقارنة بين الهرمنيوطيقا الغربية والتراث الإسلامي:

- كيلاني، محمد. *التأويل بين الغزالي وابن عربي وغادامير*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

- رضوان، أحمد. *الهرمنيوطيقا القرآنية: قراءة في إشكاليات التأويل*. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 2010.

- العروي، عبد الله. *مفهوم العقل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

- اليوسفي، محمد. *التأويل والنص: دراسة في هرمنيوطيقا غادامير وتطبيقاتها على القرآن*. الرباط: دار الأمان، 2008.

الفصل الرابع: نحو هرمنيوطيقا قرآنية.

تمهيد: لماذا نحتاج إلى نموذج جديد؟

بعد أن حللنا في الفصول السابقة كلاً من الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور) والنماذج التأويلية في التراث الإسلامي (ابن رشد، الغزالي، ابن عربي)، ثم قارنا بينهما مقارنة نقدية منهجية في ستة محاور، نصل الآن إلى السؤال الأهم: **كيف يمكن بناء هرمنيوطيقا قرآنية أصيلة، تستفيد من الطرفين دون أن تقع في إسقاطات أحدهما أو جمود الآخر؟**

إن الحاجة إلى هذا النموذج الجديد تنبع من ثلاث إخفاقات رئيسية:

الإخفاق الأول: إخفاق الهرمنيوطيقا الحديثة في التعامل مع طبيعة النص القرآني

الهرمنيوطيقا الحديثة، كما رأينا في الفصل الأول، تقدم أدوات تحليلية قوية (كتاريخية الفهم، وفائض المعنى، وجدلية الشرح والفهم). لكنها تفترض أن النص **نتاج بشري**، وأن المعنى **يتغير بتغير القراء**، وأن القارئ **شريك متساوٍ** مع النص في إنتاج المعنى. هذه الافتراضات لا تصلح للنص القرآني الذي هو **كلام الله**، وله **معنى مقصود**، والقارئ فيه **عبد خاضع** للنص.

إذا طبقنا الهرمنيوطيقا الحديثة على القرآن مباشرة، فإننا:

- نطمس البعد التعبدي في قراءة القرآن.
- نلغي قصدية المعنى الإلهي.
- نهمش التراث التأويلي الإسلامي الغني.

الإخفاق الثاني: إخفاق النماذج التقليدية في مواكبة إشكاليات العصر

- النماذج التقليدية في التراث الإسلامي (كما عرضناها في الفصل الثاني) تقدم ثروة تأويلية هائلة، لكنها تعاني من قصور في مواكبة إشكاليات العصر:

- **نموذج الغزالي:** متوازن ومقبول، لكنه نخبوي أيضاً، ومعيار الذوق فيه ذاتي.
- **نموذج ابن رشد:** عقلاني وقوي، لكنه يهمش البعد الروحي ويخلق نخبوية معرفية.
- **نموذج ابن عربي:** عميق وروحي، لكنه صعب، وخطير، ومختلف عليه.

هذه النماذج تحتاج إلى **تنقيح** و**تطوير** و**تكامل** مع بعضها البعض، ومع مناهج العصر.

الإخفاق الثالث: غياب نموذج وسطي يجمع بين الأصالة والمعاصرة

لا يوجد في التراث الإسلامي (ولا في الهرمنيوطيقا الحديثة) نموذج واحد يجمع بين:

- **الأصالة :**الاحترام الكامل لقدسية النص وإلزامه التشريعي.
- **المعاصرة :**استخدام أدوات التحليل الحديثة (اللسانيات، الظاهريات، الهرمنيوطيقا) دون تبعية.
- **التكامل :**الجمع بين العقل والوحي والتجربة الوجودية في إطار واحد.

هذا النموذج هو ما نسعى إلى تقديمه في هذا الفصل.

منهجية بناء النموذج التأليفي

قبل أن نقدم النموذج، نوضح المنهجية التي اتبعناها في بنائه:

الخطوة	المحتوى	المصادر المستفادة
الخطوة الأولى: التحليل النقدي	تحديد نقاط القوة والضعف في كل نموذج (الحديث والإسلامي)	الفصول 1، 2، 3
الخطوة الثانية: استخلاص المبادئ	استخلاص المبادئ الصالحة من كل نموذج	التراث الإسلامي والهرمنيوطيقا الحديثة
الخطوة الثالثة: التركيب	دمج المبادئ في نموذج واحد متماسك	الجدل والتحليل الفلسفي
الخطوة الرابعة: التطبيق	اختبار النموذج على آيات قرآنية نموذجية	نهاية هذا الفصل

المصادر المستفادة	المحتوى	الخطوة
نهاية هذا الفصل	وضع ضوابط منهجية تحمي النموذج من الفوضى	**الخطوة الخامسة: الضبط**

أولاً: الركيزة الأولى – قدسية النص: الخط الأحمر الذي لا يمكن تجاوزه

أ- مبدأ القدسية: ما يعنيه وما لا يعنيه

أي هرمنيوطيقا قرآنية جادة يجب أن تنطلق من **مسلمة أساسية** :القرآن ليس نصاً كأي نص آخر. إنه **كلام الله**، المنزل على النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – بواسطة الوحي، المتعبد بتلاوته، المحفوظ في الصدور والسطور، المعجز في نظمه ومعناه.

هذه القدسية تعني ثلاثة أشياء بالنسبة للتأويل:

أولاً: النص القرآني معصوم من الخطأ والتناقض والعبث

أي تأويل يؤدي إلى نسبة الخطأ أو التناقض إلى القرآن هو تأويل باطل قطعاً. هذه العصمة لا تعني أن فهمنا للنص معصوم (فنحن نخطئ)، بل أن النص نفسه لا يخطئ.

ثانياً: النص القرآني له معنى مقصود من المتكلم الإلهي

القارئ ليس حراً في أن يفهم من النص ما يشاء، لأن الله قصد معنى معيناً. هذا لا يعني أن المعنى واحد بسيط (يمكن أن يكون متعدد المستويات)، لكنه يعني أن هناك **حدوداً** للمعنى لا يمكن تجاوزها.

ثالثاً: النص القرآني ملزم للمؤمن

ليس في العقائد فقط، بل في السلوك والأخلاق والتشريعات. التأويل ليس نشاطاً أكاديمياً محايداً، بل هو **وسيلة لفهم الإرادة الإلهية** بغية الامتثال لها.

القدسية في التراث الإسلامي – مراجعة نقدية

مفهوم قدسية النص ليس ابتكاراً حديثاً، بل هو أصيل في التراث الإسلامي. لكننا نحتاج إلى مراجعته نقدياً:

العنصر	في نموذجنا المقترح	في التراث الإسلامي
عصمة النص	مسلم بها	مسلم بها
قصدية المعنى	مسلم بها، لكن مع إمكانية تعدد المستويات	مسلم بها (الله قاصد لمعنى)
إلزام النص	مسلم به، مع التفريق بين القطعي والظني	مسلم به في الأحكام القطعية
الجمود	نرفض الجمود، لأن الفهم البشري ليس مقدساً	قد يؤدي إليه

ب- ما لا تعنيه القدسية: تصحيح المفاهيم الخاطئة

لكن القدسية لا تعني:

أولاً: القدسية لا تعني الجمود

النص مقدس، لكن **فهمنا** للنص ليس مقدساً. فقهاء المسلمين عبر القرون اختلفوا في تفسير آيات كثيرة، وهذا الاختلاف مشروع ومطلوب في الحدود الصحيحة. الجمود هو تحويل فهم بشري (مهما كان علم صاحبه) إلى نص مقدس لا يجوز مخالفته. هذا خطأ.

ثانياً: القدسية لا تعني التحجر

القدسية لا تمنع استخدام أدوات معرفية جديدة (لسانيات، تاريخ، سوسيولوجيا، علوم إنسانية) لفهم النص، بشرط أن تظل هذه الأدوات **خادمة** لا **حاكمة**. التحجر هو رفض أي أداة معرفية جديدة بحجة "هذا بدعة". هذا خطأ.

ثالثاً: القدسية لا تعني إلغاء دور القارئ

القدسية لا تعني أن القارئ آلة تستخرج المعنى ميكانيكياً. القارئ له دور نشط في التدبر والاجتهاد، لكن هذا الدور منضبط بضوابط. إلغاء دور القارئ هو تحويل التأويل إلى عملية ميكانيكية جامدة. هذا خطأ.

ت: كيف نستفيد من الهرمنيوطيقا الحديثة دون المساس بالقدسية؟

الهرمنيوطيقا الحديثة تقدم لنا أدوات مهمة يمكن توظيفها في إطار القدسية، بشرط إعادة تعريفها وتأطيرها:

الاستفادة الأولى: من غادامير – مفهوم "اندماج الآفاق"

يمكن استخدام مفهوم "اندماج الآفاق" إذا أعيد تعريفه: ليس اندماجاً بين أفق القارئ وأفق النص كشريكين متساويين، بل هو **انسجام بين أفق القارئ المستنير بالهدى الإلهي وبين المعنى المقصود من النص** .أي أن القارئ هو من يتحرك ويتغير ليقترب من أفق النص، وليس العكس.

الاستفادة الثانية: من ريكور – مفهوم "فائض المعنى"

يمكن استخدام مفهوم "فائض المعنى" بشرط: فائض المعنى ليس فوضى، بل هو **غنى النص الإلهي** الذي لا يستنفد في تفسير واحد. لكن هذا الغنى لا يعني أن المعنى غير مقصود، بل أن القصد الإلهي أوسع مما يظهر أول مرة.

الاستفادة الثالثة: من ريكور – جدلية "الشرح والفهم"

جدلية "الشرح والفهم" ضرورية. لا يمكن فهم القرآن فهماً وجودياً دون المرور عبر تحليل لغوي دقيق (شرح). هذا التحليل هو ما قام به علماء التفسير والأصول عبر القرون، وهو ما يجب أن نستمر فيه بأدوات حديثة.

الاستفادة الرابعة: من الظاهراتية – تعليق الأحكام المسبقة

منهج "تعليق الأحكام المسبقة (Epoche) "يمكن استخدامه للاقتراب من النص دون تحيزات مسبقة، بشرط ألا يؤدي ذلك إلى إنكار قدسية النص.

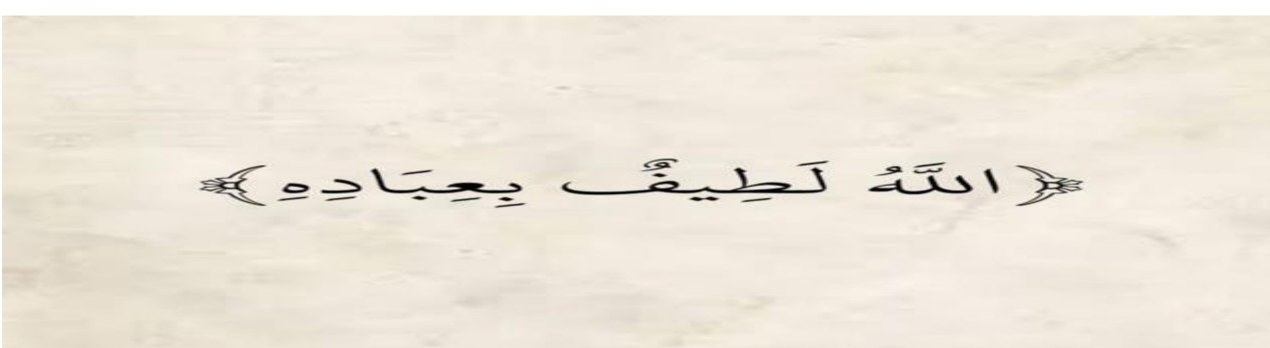
الضابط الجامع :كل استفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة مشروطة بأن **لا تنقض قدسية النص** .إذا أدى مفهوم إلى نفي كون القرآن كلام الله، أو إلى القول بوجود خطأ أو تناقض فيه، أو إلى إلغاء الإلزام التشريعي، فهذا المرفوض قطعاً.

ث: حدود القدسية: أين يقف المؤول؟

المؤول القرآني ليس حراً مطلقاً، لكنه ليس أسيراً أيضاً. نقترح **خمسة حدود عليا للقدسية**:

الحد	معناه	الدليل القرآني أو الشرعي	مثال على تجاوزه المرفوض
الحد العقائدي الأول (التوحيد)	لا تأويل ينفي توحيد الله أو يشرك به	"إن الله لا يغفر أن يشرك به" (النساء: 48)	تأويل "الله نور السماوات والأرض" إلى أن الله مجرد رمز للوعي الإنساني
الحد العقائدي الثاني (النبوة)	لا تأويل ينفي نبوة محمد أو أي نبي آخر	"محمد رسول الله" (الفتح: 29)	تأويل الوحي إلى مجرد إلهام داخلي
الحد العقائدي الثالث (المعاد)	لا تأويل ينفي البعث والجزاء في الآخرة	"إن الساعة آتية أكاد أخفيها" (طه: 15)	تأويل الجنة والنار إلى مجرد حالات نفسية في الدنيا
الحد التشريعي	لا تأويل يعطل حكماً شرعياً قطعياً ثابتاً بالكتاب أو السنة المتواترة	"تلك حدود الله فلا تعتدوها" (البقرة: 229)	تأويل "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" إلى أنه لا يقصد الجلد الحقيقي
الحد الأخلاقي	لا تأويل يبيح ما حرم الله قطعاً أو يحرم ما أحل قطعاً	"وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون" (النساء: 7)	تأويل آيات الميراث لتبرير حرمان النساء من الميراث

هذه الحدود الخمسة هي **الخط الأحمر** الذي لا يمكن تجاوزه. داخلها، هناك مساحة واسعة للتأويل والاجتهاد.



ثانياً: الركيزة الثانية – تدرج المعنى: من الظاهر إلى الباطن إلى التكاملي الوجودي

أ- لماذا "التدرج" وليس "التعدد" أو "الطبقات"؟ (تحليل مصطلحي)

نحن نفضل مصطلح **"تدرج المعنى** (Gradation of Meaning) **"**على "تعدد المعنى (Polysemy) "أو "طبقات المعنى (Layers of Meaning) "لسببين:

السبب الأول" :تعدد المعنى" قد يوحي بأن المعاني مستقلة عن بعضها ولا ترابط بينها، وهذا غير دقيق. في تصورنا، المعاني ليست متعددة منفصلة، بل **متدرجة** **:**بعضها أظهر، وبعضها أخفى، وبعضها لا يصل إليه إلا الخواص، لكنها جميعاً متسقة ومتكاملة ولا تتناقض.

السبب الثاني" :طبقات المعنى" قد توحي بالانفصال (كطبقات الكعكة التي يمكن فصلها عن بعضها)، بينما نحن نريد علاقة **عضوية** بين الظاهر والباطن. الباطن لا يناقض الظاهر، بل يكمله ويحقق مقصده الأعمق. الظاهر هو الجذر، والباطن هو الثمرة. لا ثمرة بلا جذر، ولا جذر بلا ثمرة.

ب- نموذج تدرج المعنى المقترح: خمسة مستويات

نقترح **نموذجاً خماسياً** لتدرج المعنى، مستفيدين من التراث الإسلامي (خاصة الغزالي وابن عربي) ومحدثيه (خاصة ريكور):

المستوى الأول: المعنى الظاهر (التفسير الحرفي المباشر)

تعريفه :المعنى الذي يفهمه عامة المسلمين من النص، بناءً على قواعد اللغة العربية المباشرة، ودون حاجة إلى أدوات معقدة.

خصائصه:

- هو الأصل والأساس، ولا يجوز الخروج عنه إلا بدليل.
- هو المقدم في مقام العمل والتشريع.
- هو المشترك بين جميع المسلمين.
- يفهمه كل من يعرف اللغة العربية ولو بشكل بسيط.

مثال :آية "أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" (البقرة: 43). ظاهرها وجوب الصلاة والزكاة، وهذا يفهمه كل مسلم.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة: لا حاجة كبيرة هنا، لأن هذا المستوى بسيط ومباشر. لكن يمكن الاستفادة من التحليل اللغوي الدقيق لتأكيد الظاهر.

الاستفادة من التراث الإسلامي: هذا هو مستوى "التفسير" بالمعنى التقليدي، وهو موجود عند الطبري وابن كثير وغيرهما.

المستوى الثاني: المعنى العقلي الاستنباطي (التأويل عند ابن رشد والأصوليين)

تعريفه: المعنى الذي يستنبطه أهل العلم (الفقيه، الأصولي، المفسر) باستخدام العقل والمنطق وقوانين اللغة المتقدمة (كالمجاز، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، الناسخ والمنسوخ).

خصائصه:

- لا يخالف الظاهر، بل يبين مراده في حالات التعارض أو الإجمال.
- يحتاج إلى تدريب علمي متخصص.
- مختلف فيه بين العلماء، لكن الخلاف منضبط بأصول.
- هو مستوى "الاجتهاد" و"الاستنباط."

مثال: آية "فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة: 115). ظاهرها أن الله في كل اتجاه، لكن العقل القطعي يقول إن الله منزه عن المكان. التأويل العقلي: "وجه الله" يعني قبلة الله أو جهته التي أمر بها، والآية نزلت في جواز الصلاة في أي اتجاه عند فقدان معرفة القبلة.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة: من ريكور – "الشرح" أي التحليل البنيوي الدقيق للنص، يمكن أن يكون أداة مساعدة في هذا المستوى. أيضاً من غادامير – الانتباه إلى تاريخية الفهم يمكن أن يساعد في فهم سبب اختلاف العلماء.

الاستفادة من التراث الإسلامي: هذا هو مستوى "التأويل" عند ابن رشد والأصوليين (كالشافعي والسرخسي).

المستوى الثالث: المعنى الباطني الإشاري (الكشف والذوق عند الغزالي وابن عربي)

تعريفه: المعنى الذي يفتحه الله على قلب العبد الصالح عن طريق الكشف أو الذوق أو الإلهام، دون أن ينقض المعنى الظاهر أو العقلي.

خصائصه:

- ليس ملزماً لأحد غير صاحبه.
- لا يجوز إعلانه للعامة خوفاً من الفتنة.
- لا يصح إلا لمن استكمل أدوات الظاهر أولاً (لا باطن لمن لا ظاهر له).
- هو مستوى "الإشارة" و"الرمز."

مثال: آية "إنما يخشى الله من عباده العلماء" (فاطر: 28). الظاهر: العلماء هم الذين يخشون الله. الباطن الإشاري عند بعض الصوفية: "العلماء" هنا هم العارفون بالله، وليس العلماء بالشهادات الأكاديمية. هذا لا ينفي المعنى الظاهر (أن طلب العلم الشرعي يؤدي إلى خشية الله)، لكنه يضيف طبقة أعمق.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة: هذا المستوى أقرب ما يكون إلى "فائض المعنى" عند ريكور، وإلى "اندماج الآفاق" عند غادامير، لكنه في إطار إسلامي. أيضاً يمكن الاستفادة من الظاهريات في فهم "التجربة الدينية" كما يعيشها المؤمن.

الاستفادة من التراث الإسلامي: هذا هو مستوى "التأويل الإشاري" عند الغزالي وابن عربي والصوفية.

المستوى الرابع: المعنى التكاملي الوجودي (الجمع بين المستويات السابقة)

تعريفه: هذا ليس مستوى جديداً من "معنى النص" بالمعنى الدقيق، بل هو **نتيجة الجمع بين المستويات الثلاثة السابقة**. عندما يفهم المؤمن النص فهماً صحيحاً (ظاهراً وعقلياً وباطنياً)، فإن هذا الفهم **يحوله** وجودياً.

خصائصه:

- هو الغاية النهائية للتأويل القرآني.
- يختلف من شخص لآخر بحسب حاله وإيمانه.
- لا يمكن وصفه نظرياً، بل يعاش تجريبياً.
- هو مستوى "التحول" و"التطبيق" و"الحياة."

مثال: من يتدبر آية "الله نور السماوات والأرض" (النور: 35) فهماً ظاهراً (الله خالق النور) وعقلياً (الله مصدر الهدى) وباطنياً (الله هو الوجود الحق)، قد ينفتح قلبه على **نور الإيمان** بطريقة لم تكن موجودة قبله. هذا تحول وجودي: تغير في رؤيته لله، وللكون، ولنفسه.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة: هذا المستوى قريب من "الاستيلاء (appropriation) "عند ريكور (جعل معنى النص ملكاً للقارئ)، ومن "التحول" الذي يحدثه الفهم عند غادامير. لكنه هنا مقصود ومطلوب بشكل صريح، وليس مجرد نتيجة ثانوية.

الاستفادة من التراث الإسلامي: هذا هو مستوى "التحقيق" و"الإحسان" عند الغزالي، ومستوى "الفناء في الله" عند ابن عربي.

المستوى الخامس: المعنى المقاصدي (الغايات والأهداف الكبرى)

تعريفه: المعنى الذي يتجاوز النص الجزئي إلى الغايات والأهداف الكبرى للشريعة. هذا المستوى يبحث عن "الماذا" النص، وليس فقط "ماذا" يقول.

خصائصه:

- هو مستوى "اجتهادي" بامتياز، يحتاج إلى فهم عميق لمقاصد الشريعة.
- يصلح لتطبيق النصوص في سياقات جديدة لم يتكلم عنها النص مباشرة.
- يحمي من التطرف والجمود، لأن المقاصد ثابتة والوسائل متغيرة.

مثال: آية "واقتلوهم حيث ثقفتموهم" (البقرة: 191). الظاهر: الأمر بقتل المشركين أينما وجدوا. لكن النظر إلى المقاصد العامة للشريعة (حفظ الدم، الدعوة بالحكمة، عدم الإكراه في الدين) يبين أن هذه الآية في سياق القتال الدفاعي، وليس في سياق العدوان.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة: يمكن الاستفادة من "هرمنيوطيقا الريبة" (ريكور) لكشف الاستخدامات السياسية الخاطئة للنصوص، وهذا يساعد في الوصول إلى المقاصد الحقيقية.

الاستفادة من التراث الإسلامي: هذا هو مستوى "مقاصد الشريعة" عند الشاطبي وابن عاشور.

جدول موسع لمستويات المعنى الخمسة

المستوى	مثال	النظير في الهرمنيوطيقا الحديثة	النظير في التراث	العلاقة بالظاهر	الإلزام	الجهة المسؤولة
الظاهر	"أقيموا الصلاة"	لا نظير دقيق	التفسير بالمعنى الحرفي (الطبري)	الأصل	ملزم للجميع	عامة المسلمين
العقلي	تأويل "وجه الله"	الشرح عند ريكور	تأويل ابن رشد والأصوليين	يبين مراد الظاهر	ملزم للجمهور بعد التحقق	العلماء (الفقيه، الأصولي)
الباطني الإشاري	"العلماء" هم العارفون	فائض المعنى عند ريكور	تأويل الغزالي وابن عربي	يضيف ولا ينقض	غير ملزم لأحد	العارف بالله (الولي)
التكاملي الوجودي	التحول بنور الإيمان	الاستيلاء عند ريكور	مقام الإحسان عند الغزالي	نتيجة وليس بديلاً	ذاتي غير قابل للإلزام	كل مؤمن بحسب حاله
المقاصدي	القتال في سبيل الدفاع	هرمنيوطيقا الريبة (جزئياً)	مقاصد الشريعة (الشاطبي)	يوجه فهم الجزئيات	ملزم في الإطار العام	المجتهدون في مقاصد الشريعة

العلاقات بين المستويات: كيف تتفاعل؟

المستويات الخمسة ليست منفصلة أو متعارضة، بل هي في **تفاعل جدلي:**

العلاقة الأولى: الظاهر هو الأساس

لا يمكن الوصول إلى المستويات الأعلى بدون إتقان المستوى الأدنى. لا باطن لمن لا ظاهر له. لا مقاصد لمن لا يفهم النصوص الجزئية.

العلاقة الثانية: الباطني والمقاصدي يوجهان فهم الظاهر

فهم المقاصد العامة للشريعة (مثل حفظ النفس) يساعد في فهم آيات القتال بشكل صحيح. فهم الباطن (مثل أن الصلاة اتصال بالله) يضيف عمقاً للظاهر (إقامة الصلاة).

العلاقة الثالثة: التكاملي الوجودي هو الثمرة

المستويات الأربعة الأولى (الظاهر، العقلي، الباطني، المقاصدي) هي **وسائل**، والتحول الوجودي هو **الغاية**.بدون تحول، يبقى التأويل نظرية جافة لا حياة فيها.

العلاقة الرابعة: العودة من التكاملي إلى الظاهر

التحول الوجودي يزيد من خشوع المؤمن عند قراءة الظاهر، فيقرأه بعيون جديدة. هذا تفاعل دائري، ليس خطياً.

ثالثاً: الركيزة الثالثة – التكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية

أ- لماذا "التكامل" وليس "التوفيق" أو "التوفيقية"؟

نحن نفضل **"التكامل** (Integration) **"**على "التوفيق (Compromise) "لأن "التوفيق" يوحي بحل وسط قد يخون طرفاً لصالح آخر (كما لو كنا نرضي العقلانيين والمؤمنين معاً). بينما "التكامل" يعني أن **العقل والإيمان والتجربة الوجودية ليسوا أضداداً، بل أعضاء في جسد واحد**.كل واحد يؤدي وظيفة، ولا يستغنى عنه، ولا يتناقض مع الآخر.

هذه الفكرة ليست جديدة في التراث الإسلامي. هي موجودة عند الغزالي (الذي جمع بين الفقه والتصوف والكلام)، وعند ابن عربي (الذي جمع بين الشريعة والحقيقة)، وعند ابن رشد (الذي جمع بين العقل والنقل). لكنها كانت دائماً عرضة للانزلاق إلى تغليب أحد الأطراف على الآخر. نحن نحاول أن نقدم **نموذجاً متكاملاً** يحافظ على التوازن.

ب- مكونات التكامل الثلاثة:

المكون الأول: العقل (البرهان والمنطق والتحليل)

تعريفه :العقل هو الملكة التي تميز بين الصواب والخطأ، والحق والباطل، والصالح والطالح. وهو يشمل: البرهان المنطقي، والتحليل اللغوي، والاستدلال العلمي.

دور العقل في هرمنيوطيقانا(التأويلية القرآنية):

- **تحليل اللغة :**فهم قواعد النحو والصرف والبلاغة، وتحليل بنية النص.
- **الاستدلال :**ربط الآيات بعضها ببعض، وفهم الناسخ والمنسوخ، والقياس المنطقي.
- **التوفيق بين النصوص :**إذا تعارض ظاهر آيتين، العقل هو الذي يوفق بينهما (بشرط عدم الخروج عن القدسية).
- **التمييز بين القطعي والظني :**العقل يحدد أي النصوص قطعية الدلالة وأيها ظنية، وأي الأحكام قطعية الثبوت وأيها ظنية.
- **الدفاع عن الإيمان :**العقل هو الذي يرد على الشبهات التي تثار حول القرآن والإسلام.

حدود العقل: العقل لا يدرك كل شيء. الغيبيات (كصفات الله، والجنة والنار، والملائكة) لا يمكن إدراكها بالعقل وحده، بل بالوحي. لكن العقل يمكنه أن **يتلقاها** بعد أن يخبره الوحي بها، ويمكنه أن **يدافع عنها**، لكنه لا يستقل بإثباتها.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة:

العقل عندنا أوسع من العقل الأداتي (instrumental reason) الذي تنتقده الهرمنيوطيقا الحديثة. نحن نتبنى نقد غادامير للعقل المتعالي (transcendental reason) الذي يزعم أنه خارج التاريخ واللغة، لكننا لا نلغي العقل تماماً كما يفعل بعض التيارات ما بعد الحداثية. العقل عندنا هو **عقل متواضع** يعرف حدوده، لكنه لا يتخلى عن دوره.

المكون الثاني: الإيمان (التسليم واليقين والالتزام)

تعريفه :الإيمان هو التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، مع العمل الصالح. وهو يشمل: التسليم لله، واليقين القلبي، والالتزام العملي.

دور الإيمان في هرمنيوطيقانا(التأويلية القرآنية):

- **التسليم المبدئي :**قبل أن نبدأ التأويل، نسلم بأن القرآن كلام الله، وأنه حق، وأنه هدى للناس. هذا التسليم ليس ضد العقل، بل هو **شرط** للدخول في التأويل الصحيح.
- **اليقين الداخلي :**الإيمان يمنح القارئ يقيناً لا يستطيع العقل وحده أن يمنحه، خاصة في الأمور الغيبية. هذا اليقين ليس أعمى، بل هو ثمرة للبصيرة.

- **الالتزام العملي :**الإيمان يحول التأويل من نشاط نظري إلى التزام وجودي. لا نؤول لنعرف فقط، بل لنعمل. "آمنوا وعملوا الصالحات" (البقرة: 277).

- **الحماية من الانحراف :**الإيمان الصادق يمنع المؤول من الانزلاق إلى تأويلات فاسدة، لأنه يعلم أنه سيسأل عن تأويله أمام الله.

حدود الإيمان: الإيمان ليس بديلاً عن العقل، ولا هو ترخيص لأي تأويل. الإيمان الحقيقي لا يخاف من العقل، بل يطلب منه أن يفهم ويدافع ويوضح. قال تعالى: "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (البقرة: 111).

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة:

من ريكور – هرمنيوطيقا الإيمان (hermeneutics of faith) هي ما نتبناه، لكننا نمر عبر هرمنيوطيقا الريبة أولاً (كما سنرى لاحقاً). لا يمكن العودة إلى الإيمان بسذاجة بعد ماركس ونيتشه وفرويد، لكن يمكن تجاوز الريبة نحو إيمان أكثر نضجاً.

المكون الثالث: التجربة الوجودية (الذوق والكشف والتحول)

تعريفه :التجربة الوجودية هي ما يعيشه المؤمن من حلاوة الإيمان، وقرب من الله، وانفتاح قلبي، وكشف روحي. وهي تشمل: الذوق (التذوق الروحي)، والكشف (انكشاف الحقائق)، والتحول (التغيير الداخلي).

دور التجربة الوجودية في هرمنيوطيقانا:

- **فتح آفاق جديدة :**العبد الذي يعيش التجربة الوجودية (كالصوفي الذي يذوق حلاوة الإيمان) قد يفهم النص فهماً أعمق ممن لم يذق. هذا الفهم ليس بديلاً عن الظاهر، بل إضافة إليه.

- **تحويل النظرية إلى واقع :**التأويل النظري يبقى جافاً بلا تجربة وجودية. التجربة تحوله إلى حياة. قال تعالى: "الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب" (الرعد: 28).

- **ضبط التطرف :**التجربة الوجودية الصادقة تمنع التطرف الفكري (لأنها تذيب الكبر والغلو). من ذاق حلاوة القرب من الله لا يتطرف ضد الآخرين.

حدود التجربة الوجودية: التجربة الوجودية **ذاتية**، ولا يمكن جعلها معياراً للجميع. لا يصح أن يقول صاحب التجربة: "أنا أفهم النص فهماً لا يفهمه غيري، وكلامي هو الصحيح". هذا هو طريق الضلال. التجربة الوجودية تثري الفهم لكنها لا تلغي الظاهر والعقل.

الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة:

هذا البعد هو الأكثر غياباً في الهرمنيوطيقا الحديثة، وهو ما يجعل نموذجنا **متفوقاً** في هذا الجانب. غادامير وريكور يتحدثان عن التحول الوجودي، لكن بدون إطار إلهي. نحن نضيف الإطار الإلهي والإيماني. يمكن الاستفادة من الظاهريات في تحليل "التجربة الدينية" كما يعيشها المؤمن.

جدلية التكامل: كيف تتفاعل المكونات الثلاثة؟

التكامل ليس جمعاً ساكناً، بل هو **جدلية ديناميكية (dynamic dialectic)** بين العقل والإيمان والتجربة. نقترح **نموذجاً ثلاثياً دائرياً** مع حلقات تفصيلية:

```
الإيمان (المنطلق)

/    \

/      \

/        \

العقل (الأداة) ------ التجربة الوجودية (الثمرة)

|                  |

|                  |

+------ التحول ------+

(العودة إلى الإيمان)
```

الحلقة الأولى: الإيمان كمنطلق

بدون إيمان، لا نقرأ القرآن ككلام الله. الإيمان هو الذي يدفعنا لفتح المصحف بنية الفهم والامتثال، وليس بنية النقد الأكاديمي البارد.

الحلقة الثانية: العقل كأداة

بعد أن ننطلق من الإيمان، نستخدم العقل لفهم النص: نحلله لغوياً، نستدل به، نربط آياته، نميز بين قطعه وظنه.

الحلقة الثالثة: التجربة الوجودية كثمرة

التأويل الصحيح (باستخدام العقل في إطار الإيمان) ينتج تجربة وجودية: تغير في القلب، خشوع، حب، شوق إلى الله.

الحلقة الرابعة: العودة من التجربة إلى الإيمان

التجربة الوجودية تغذي الإيمان وتجعله أقوى. المؤمن الذي ذاق حلاوة القرب من الله يزداد إيمانه.

الحلقة الخامسة: العودة من الإيمان الأقوى إلى العقل الأعمق

الإيمان الأقوى يطلب فهماً أعمق بالعقل. يقرأ الآية مرة أخرى بعيون جديدة، فيكتشف معاني لم يكن رآها من قبل.

الحلقة السادسة: وهكذا دواليك

هذه الحلقات تتكرر في صعود مستمر. كل دورة ترفع المؤمن درجة في الفهم والإيمان والتجربة.

تطبيق على آية: مثال تفصيلي

الآية" :إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" (آل عمران: 190).

تطبيق نموذج التكامل:

الخطوة	المكون الفاعل	النشاط	النتيجة
1	الإيمان	أؤمن بأن هذه الآيات تدل على عظمة الله وقدرته	انطلاق
2	العقل	أدرس الكون: الفلك، الفيزياء، الأحياء. أتأمل في عظمة الخلق.	فهم علمي للآية
3	التجربة الوجودية	عندما أرى روعة الكون (بعد دراسته بالعقل)، يمتلئ قلبي بخشية الله وحبه.	تغير وجداني

الخطوة	المكون الفاعل	النشاط	النتيجة
4	العودة إلى الإيمان	التجربة تقوي إيماني. أصبحت أكثر يقيناً بوجود الله.	إيمان أقوى
5	العودة إلى العقل	أقرأ الآية مرة أخرى بعيون جديدة. أتساءل: ما الذي تعنيه "آيات"؟ ما معنى "الأولي الألباب"؟	فهم أعمق
6	التجربة مرة أخرى	يزداد خشوعي، وأشعر بأن الكون كله يتحدث عن الله.	تحول وجودي مستمر

تطبيقات نموذجية على آيات قرآنية

لن نترك النموذج نظرياً فقط، بل نطبقه على **أربع آيات** من آيات القرآن، تمثل مستويات مختلفة (عقائدية، تشريعية، وجودية، قصصية).

التطبيق الأول: آية عقائدية – "ليس كمثله شيء" (الشورى: 11)

المعنى الظاهر:

الله لا يشبه شيئاً من خلقه. هذا يفهمه العامة.

المعنى العقلي (ابن رشد والأصوليون):

نفي التشبيه المطلق. الله ليس جسماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً، ولا في مكان، ولا في زمان. أي شيء يتصوره العقل، الله بخلافه. هذا تأويل عقلي ضروري لتنزيه الله.

المعنى الباطني الإشاري (الغزالي وابن عربي):

حتى الصفات التي نثبتها لله (كالعلم والقدرة) ليست كعلمنا وقدرتنا. "ليس كمثله شيء" يشمل الذات والصفات والأفعال. هذا يمنعنا من التفكير في الله بأي صورة مادية.

المعنى المقاصدي:

الغاية من تنزيه الله هي حماية التوحيد الخالص. لو شبهنا الله بخلقه، لوقعنا في الشرك أو التجسيم. تنزيه الله يحفظ عقيدة التوحيد.

المعنى التكاملي الوجودي:

من يفهم هذه الآية فهماً عميقاً (ظاهراً، عقلياً، باطنياً، مقاصدياً)، يتخلص من كل تصور مادي لله، ويعيش التوحيد الخالص، ويصل إلى مقام "الإخلاص" الذي يغير علاقته بكل شيء. لا يعبد إلا الله، ولا يخاف إلا الله، ولا يرجو إلا الله.

التكامل بين العقل والإيمان والتجربة:

الإيمان يقرأ الآية، العقل ينفي التشبيه (ببراهينه)، التجربة الوجودية تذوق معنى "لا إله إلا الله" في القلب.

التطبيق الثاني: آية تشريعية – "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (المائدة: 38)

المعنى الظاهر:

قطع يد السارق والسارقة حداً من الله. هذا يفهمه العامة.

المعنى العقلي (الأصوليون):

هناك شروط صارمة لتطبيق هذا الحد: النصاب (ربع دينار فصاعداً)، السرقة من حرز، عدم وجود شبهة، إقامة البينة، وغيرها. التأويل العقلي لا يلغي النص، بل يبين مراده ويضيق دائرة تطبيقه.

المعنى الباطني الإشاري (بعض الصوفية):

يؤولون "قطع اليد" بقطع يد السارق عن المعصية، أو بقطعه عن الأمل في غير الله. لكن هذا تأويل إشاري خاص، ولا يلغي الحكم الظاهر. لا يجوز لأحد أن يقول إن الحد قد سقط بحجة الباطن.

المعنى المقاصدي:

مقاصد الشريعة في هذا الحد: حفظ المال، وحماية المجتمع من الفوضى، وردع السارق، وتأمين ممتلكات الناس. إذا تعارض تطبيق الحد مع مقصد أعلى (مثل دفع ضرر أكبر)، فقد يكون هناك مجال للنظر (كما في فقه الموازنات).

المعنى التكاملي الوجودي:

من يعيش في مجتمع يطبق هذا الحد (بعد استيفاء جميع الشروط)، يشعر بعظمة العدل الإلهي، وتردعه نفسه عن السرقة. هذا تحول وجودي: تغيير في السلوك بدافع الإيمان والخوف من الله.

ملاحظة مهمة: هنا نرى أن الباطن الإشاري لا يلغي الظاهر. الظاهر يبقى ملزماً في مقام التشريع، والباطن يضيف عمقاً روحياً. والمقاصد توجه التطبيق في السياقات الجديدة.

التطبيق الثالث: آية وجودية – "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله" (البقرة: 278)

المعنى الظاهر: الأمر بتقوى الله (أي خشيته وامتثال أوامره واجتناب نواهيه).

المعنى العقلي: التقوى مفهوم شرعي له مقدمات ونتائج. العلماء يحددون درجات التقوى وأحكامها. التقوى هي أن تجعل بينك وبين عذاب الله وقاية بفعل الطاعات وترك المعاصي.

المعنى الباطني الإشاري: التقوى عند الصوفية ليست مجرد ترك المحرمات، بل هي "المراقبة" (أن تعبد الله كأنك تراه). هي أن يحول بين العبد وبين المعصية خوفاً من الله وحباً له. هي أن تكون مع الله في كل لحظة.

المعنى المقاصدي: مقصد التقوى: تحقيق العبودية لله، وتزكية النفس، والوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة.

المعنى التكاملي الوجودي: المؤمن الذي يحقق التقوى تتحول حياته كلها. لا يسرق، لا يزني، لا يكذب، لا يظلم، لا يغيب. يتغير سلوكه، ومشاعره، وعلاقاته. يصبح متقياً في السر والعلن. هذا هو التحول الوجودي الذي نعنيه.

التطبيق الرابع: آية قصصية – قصة موسى وفرعون (القصص، طه، وغيرها)

المعنى الظاهر: قصة تاريخية حدثت بين موسى عليه السلام وفرعون، وانتهت بإهلاك فرعون وجنوده ونجاة موسى وبني إسرائيل.

المعنى العقلي: العبرة من القصة: أن الله ينصر عباده المؤمنين، وأن الظلم والطغيان يؤديان إلى الهلاك، وأن الصبر على الأذى يتبعه النصر.

المعنى الباطني الإشاري (عند ابن عربي وغيره): فرعون يرمز إلى "النفس الأمارة بالسوء"، وموسى يرمز إلى "العقل" أو "الروح"، والبحر يرمز إلى "عالم الغيب"، والغرق يرمز إلى "الفناء في الله". هذا تأويل رمزي لا يلغي الحدث التاريخي، بل يضيف له أبعاداً روحية.

المعنى المقاصدي: مقصد القصة: تثبيت قلب المؤمن، وتحذير الطاغية، وبيان سنة الله في هلاك الظالمين ونصر المظلومين.

المعنى التكاملي الوجودي: من يتدبر قصة موسى وفرعون، يرى نفسه في القصة. قد يكون هو "موسى" المظلوم الذي يحتاج إلى الصبر والثقة بالله. وقد تكون نفسه هي "فرعون" الذي يحتاج إلى التوبة قبل فوات الأوان. هذه القراءة الوجودية تحول القصة من حدث تاريخي إلى درس حي.

خامساً: الضوابط المنهجية السبعة – كيف نحمي النموذج من الفوضى؟

أي هرمنيوطيقا قرآنية (التأويلية القرآنية) ، إذا لم تكن منضبطة، قد تنزلق إلى فوضى التأويلات الذاتية. نقترح **سبعة ضوابط :**

الضابط الأول: حجية الظاهر

القاعدة :الظاهر هو الأصل، ولا يُعدل عنه إلا بدليل قاطع (عقلي أو شرعي). هذا الضابط يأتي من الأصولية الإسلامية (الشافعي والسرخسي).

التفصيل:

- الظاهر هو ما يفهمه المتكلم العربي من اللفظ.
- لا يجوز ترك الظاهر لمجرد الاحتمال أو الاشتباه.
- الدليل القاطع: إما عقلي (مثل استحالة الجسمية على الله)، أو شرعي (مثل نص آخر يبين المراد).

المثال التطبيقي :آية "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (المائدة: 38). ظاهرها وجوب القطع. لا يمكن تأويلها إلى "قطع السارق عن المعصية" أو "قطع الأمل" إلا بدليل قاطع. والصوفية الذين أولوها كذلك لم يقصدوا إلغاء الحكم الظاهر، بل إضافة طبقة باطنية.

الضابط الثاني: عدم التناقض مع القطعيات

القاعدة :أي تأويل يؤدي إلى التناقض مع نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة (كالقرآن المتواتر أو السنة المتواترة) هو تأويل باطل.

التفصيل:

- القطعيات هي ما أجمعت الأمة على ثبوتها ودلالتها.

- القطعيات نوعان: قطعية الثبوت (كالقرآن)، وقطعية الدلالة (كالآيات المحكمة).

- إذا خالف التأويل قطعية، فهو باطل قطعاً.

المثال التطبيقي :تأويل آية "ليس كمثله شيء" (الشورى: 11) بما يوحي بأن الله جسم أو يشبه المخلوقات هو تأويل باطل، لأنه يناقض قطعية التنزيه.

الضابط الثالث: مطابقة قوانين اللغة

القاعدة :التأويل لا يجوز أن يخرج عن المعاني اللغوية الممكنة للفظ. لا يجوز تحريف الكلمات عن معانيها الموضوعية لمجرد هوى أو مذهب.

التفصيل:

- لكل لفظ معانٍ لغوية محددة (بحسب المعاجم العربية).

- لا يجوز تحميل اللفظ معنى لا يحتمله في اللغة.

- التأويل هو الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى خفي، لكن في حدود اللغة.

المثال التطبيقي :تأويل "الاستواء" في "الرحمن على العرش استوى" (طه: 5) إلى "استولى" أو "علا" هو جائز لأنه من المعاني اللغوية الممكنة. أما تأويله إلى "اجتمع مع العرش" أو "حل فيه" فهو غير جائز لأنه يخرج عن المعاني اللغوية.

الضابط الرابع: مراعاة السياق

القاعدة :لا يجوز تأويل آية بمعزل عن سياقها (الآيات قبلها وبعدها، والسورة كلها، والقرآن كله). هذا هو مبدأ "القرآن يفسر بعضه بعضاً."

التفصيل:

- السياق القريب: الآيات التي تسبق وتلي.

- السياق البعيد: السورة كلها، والسور المكية والمدنية.

- السياق الأبعد: القرآن كله، والسنن النبوية.

المثال التطبيقي :آية "واقتلوهن حيث ثقفتموهن" (البقرة: 191) لا يمكن فهمها بمعزل عن الآية التي تليها "فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم" وعن سياق الدفاع لا الهجوم. والسياق العام للقرآن: "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256).

الضابط الخامس: الفصل بين الإلزام والإلهام

القاعدة :التأويل الظاهر والعقلي ملزمان للجميع. التأويل الباطني الإشاري غير ملزم لأحد، ولا يجوز إعلانه للعامة.

التفصيل:

- الإلزام: ما يجب على كل مسلم اعتقاده أو فعله.

- الإلهام: ما يفتح على قلب العبد من معانٍ خاصة.

- لا يجوز خلط الإلهام بالإلزام، ولا فرض الإلهام على الآخرين.

المثال التطبيقي :تأويل ابن عربي لآية "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30) بأن الخلافة هي ظهور الصفات الإلهية في الإنسان هو تأويل إشاري خاص بابن عربي، لا يجوز إلزام العامة به ولا إعلانه في مجالسهم.

الضابط السادس: الأخلاقيات التأويلية

القاعدة :التأويل يجب أن يكون نزيهاً، لا مدفوعاً بهوى أو مكسب دنيوي أو تعصب مذهبي. المؤول مسؤول أمام الله عن تأويله.

التفصيل:

- **نية صادقة :**التأويل بقصد وجه الله، لا بقصد الانتصار لمذهب أو هزيمة خصم.

- **تواضع :**لا يدعي المؤول أنه وصل إلى الحقيقة المطلقة، وأن غيره مخطئ.

- **أمانة :**ينسب الأقوال إلى أصحابها، ولا يحرف النصوص.

- **مسؤولية :**يتحمل تبعات تأويله، ولا يلقي اللوم على غيره.

المثال التطبيقي :تأويل آيات المواريث لحرمان النساء أو إعطائهن أقل من حقهن بدافع التعصب الذكوري هو تأويل غير أخلاقي وباطل. تأويل آيات الجهاد لتبرير قتل الأبرياء بدافع التعصب السياسي هو تأويل غير أخلاقي وباطل.

الضابط السابع: الاجتهاد الجماعي

القاعدة :لا ينبغي لأحد أن ينفرد بتأويل كبير يخالف فيه إجماع الأمة أو جمهور العلماء، إلا بدليل قاطع جداً. التأويل الفردي خطير، والسلامة في الجماعة.

التفصيل:

- الإجماع حجة في الشريعة (عند جمهور العلماء).
- الاجتهاد الفردي قد يصيب وقد يخطئ.
- الاجتهاد الجماعي (بمشاركة متخصصين في اللغة، والتفسير، وأصول الفقه، والمقاصد) أكثر سلامة.

المثال التطبيقي :التأويل الذي يخالف إجماع الأمة على حرمة الخمر أو الزنى لا يصدر من فرد واحد، بل يحتاج إلى إعادة نظر جماعية. وإذا أجمعت الأمة على حرمة شيء، فلا يجوز لأحد أن يأتي بتأويل يخالف ذلك.

جدول تلخيصي للضوابط السبعة

الضابط	القاعدة الأساسية	المصدر في التراث	النظير في الهرمنيوطيقا الحديثة
الأول: حجية الظاهر	الظاهر هو الأصل، لا يُعدل عنه إلا بدليل	الأصولية الإسلامية	لا نظير دقيق (لأنها تفترض قدسية النص)
الثاني: عدم التناقض مع القطعيات	لا تأويل يناقض نصاً قطعياً	أصول الفقه	لا نظير دقيق

الضابط	القاعدة الأساسية	المصدر في التراث	النظير في الهرمنيوطيقا الحديثة
الثالث: مطابقة قوانين اللغة	التأويل في حدود المعاني اللغوية	علوم اللغة العربية	التحليل اللغوي (جزئياً)
الرابع: مراعاة السياق	لا تأويل بمعزل عن السياق	علوم القرآن	الهرمنيوطيقا (جزئياً)
الخامس: الفصل بين الإلزام والإلهام	الباطن لا يلزم ولا يعلن	الغزالي وابن عربي	لا نظير دقيق
السادس: الأخلاقيات التأويلية	التأويل بنية صادقة وتواضع وأمانة	التراث الأخلاقي الإسلامي	هرمنيوطيقا الريبة (جزئياً)
السابع: الاجتهاد الجماعي	لا انفراد بتأويل كبير	الإجماع في الشريعة	الحوار والتداول (جزئياً)

خلاصة الفصل الرابع

في هذا الفصل، اقترحنا نموذجاً تأويلياً تأليفيّا للهرمنيوطيقا القرآنية (التأويلية القرآنية) يقوم على ثلاث ركائز وسبعة ضوابط:

الركيزة الأولى: قدسية النص

- القرآن كلام الله، معصوم، ملزم، ولا تأويل ينقض قدسيته.
- القدسية لا تعني الجمود ولا التحجر ولا إلغاء دور القارئ.
- يمكن الاستفادة من الهرمنيوطيقا الحديثة في إطار القدسية.

الركيزة الثانية: تدرج المعنى

- خمسة مستويات للمعنى: الظاهر، العقلي، الباطني الإشاري، المقاصدي، التكاملي الوجودي.
- هذه المستويات متكاملة لا متناقضة، والمستويات الأعلى لا تلغي الأدنى.
- لكل مستوى جهته المسؤولة ودرجة إلزامه.

الركيزة الثالثة: التكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية

- العقل أداة (للفهم والتحليل والاستدلال).
- الإيمان منطلق (للتسليم واليقين والالتزام).
- التجربة الوجودية ثمرة (للذوق والكشف والتحول).
- هذه المكونات تعمل في جدلية دائرية صاعدة.

الضوابط السبعة:

1. حجية الظاهر
2. عدم التناقض مع القطعيات
3. مطابقة قوانين اللغة
4. مراعاة السياق
5. الفصل بين الإلزام والإلهام
6. الأخلاقيات التأويلية
7. الاجتهاد الجماعي

هذا النموذج لا يدعي الكمال، ولا يغلق الباب أمام التطوير والنقد. لكنه يحاول أن يقدم **بديلاً أصيلاً** عن إسقاط الهرمنيوطيقا الغربية على القرآن، وعن الجمود التقليدي الذي لا يستطيع مواكبة إشكاليات العصر، وعن الفوضى التأويلية التي تهدد قدسية النص.

هوامش ومراجع الفصل الرابع

مراجع النموذج التأليفي:

- الجابري، محمد عابد. *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- أركون، محمد. *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2001.
- طه عبد الرحمن. *الحق العربي والإسلامي: أصول معرفية ومنهجية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- شحرور، محمد. *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.
- فضل الرحمن. *القرآن والتفسير الموضوعي*. ترجمة محمد سليم. بيروت: دار النهار، 1985.

دراسات معاصرة في الهرمنيوطيقا القرآنية (التأويلية القرآنية)**:**

- كيلاني، محمد. *التأويل بين الغزالي وابن عربي وغادامير*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.
- رضوان، أحمد. *الهرمنيوطيقا القرآنية: قراءة في إشكاليات التأويل*. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 2010.
- اليوسفي، محمد. *التأويل والنص: دراسة في هرمنيوطيقا غادامير وتطبيقاتها على القرآن*. الرباط: دار الأمان، 2008.
- العزاوي، هادي. *الهرمنيوطيقا والتأويل في الفكر الإسلامي*. بيروت: دار الساقي، 2015.

مراجع نظرية المقاصد (للمستوى الخامس):

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى *الموافقات*. تحقيق عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1960.
- ابن عاشور، محمد الطاهر *مقاصد الشريعة الإسلامية*. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978.
- الريسوني، أحمد *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. الدار البيضاء: المطبعة النجاح، 1990.



الفصل الخامس: الحق والحقيقة – من الإيمان إلى الحكمة

تمهيد: لماذا هذا الفصل بعد الفصل الرابع؟

بعد أن أسسنا في الفصول الأربعة الأولى هرمنيوطيقا قرآنية (التأويلية القرآنية) (تقوم على قدسية النص وتدرج المعنى والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية)، نحتاج الآن إلى خطوة فلسفية أعمق. الهرمنيوطيقا وحدها لا تكفي؛ نحتاج إلى **نظرية للحقيقة** ترشدنا في رحلتنا من مجرد "فهم النص" إلى "الحكمة" – أي إلى رؤية متكاملة للوجود والإنسان والله.

هذا الفصل الخامس، مع الفصول التالية (السادس والسابع والثامن والتاسع)، يشكل **القسم الفلسفي** من الكتاب، الذي ينتقل من "كيف نفهم؟" (الهرمنيوطيقا) إلى "ماذا نفهم؟" (الحقيقة، العقل، الكون، الإنسان، الفلسفة).

محاور هذا الفصل:

1. **مفهوم الحقيقة في القرآن :**الفرق بين "الحق" و"الحقيقة"، ومستويات الحقيقة (الحسية، العقلية، الروحية).
2. **الإيمان والعقل :**الإيمان كتجربة وجودية عقلانية، ومنطق التسليم مقابل منطق البرهان.
3. **الوحي ككشف للحقيقة :**البعد الرمزي والباطني للآيات، والتأويل الفلسفي للرموز القرآنية الكبرى (النور، الميزان، الصراط، العرش).
4. **الفلسفة كخدمة للوحي :**نحو فلسفة قرآنية إنسانية معاصرة، وإمكان تأسيس علم جديد: (التأويلية القرآنية).

أولاً: مفهوم الحقيقة في القرآن – "الحق" بين الوجود والمعرفة

أ- الفرق بين "الحق" و"الحقيقة" في الاستخدام القرآني والفلسفي

قبل أن نبدأ، لا بد من توضيح مصطلحي. في العربية الفلسفية، نميز أحياناً بين:

- **الحق :(al-Ḥaqq)** هو المطابق للواقع، أو هو الواقع نفسه. الحق نقيض الباطل. وهو أيضاً اسم من أسماء الله الحسنى.
- **الحقيقة :(al-Ḥaqīqah)** هي ماهية الشيء أو كنهه، أو هي الإدراك المطابق للواقع. أو هي الوجود الثابت للشيء.

في القرآن، المصطلح الأكثر شيوعاً هو **"الحق "**بكل مشتقاته. وردت مادة (ح ق ق) في القرآن حوالي 287 مرة. أما "الحقيقة" فلم ترد بهذا اللفظ في القرآن، بل وردت "حقائق" مرة واحدة في قوله تعالى: "ذلك بأن الله هو الحق المبين" (لقمان: 30) – أي أن الله هو الحق الواضح الثابت.

هذا يعني أن القرآن لا يتحدث عن "الحقيقة" كمفهوم فلسفي مجرد (كما في الفلسفة اليونانية والحديثة)، بل عن **"الحق "**كواقع وجودي وإلهي. الفرق جوهري: الحقيقة عند الفلاسفة هي علاقة بين الذهن والعالم (مطابقة)، أما الحق عند القرآن فهو **عين الوجود الإلهي.**

نظريات الحقيقة في الفلسفة الغربية ومقارنتها بالتصور القرآني

لتقريب الفكرة، نقدم جدولاً مقارناً بين نظريات الحقيقة الرئيسية في الفلسفة الغربية والتصور القرآني:

التصور القرآني	تعريف الحقيقة	مؤسسوها	النظرية
قريب جزئياً (لكن الواقع عند القرآن مخلوق لله)	الحقيقة هي مطابقة القول للواقع	أرسطو، راسل، فيتغنشتاين المبكر	**نظرية المطابقة (Correspondence)**
بعيد (لأن القرآن لا يبني على تماسك داخلي فقط)	الحقيقة هي تماسك القول مع منظومة المعتقدات	هيغل، برادلي	**نظرية التماسك (Coherence)**
بعيد جداً (الحقيقة ليست نفعية عند القرآن)	الحقيقة هي ما يفيد ويساعد على النجاح	بيرس، جيمس، ديوي	**نظرية البراغماتية (Pragmatism)**
قريب في مفهوم "الانكشاف" لكن مع فارق إلهي	الحقيقة هي انكشاف الوجود(aletheia)	هايدغر	**نظرية الوجود (Heidegger)**
الأصل	الحق هو الله نفسه، وكل ما عداه حق بوجوده	الوحي	**التصور القرآني**

ب- الحق" كاسم من أسماء الله

من أعظم ما يميز التصور القرآني للحقيقة هو أن **الحق ليس مفهوماً مجرداً، بل هو شخص إلهي**.الله هو الحق. يقول الله تعالى: "ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل" (الحج: 62). وفي آية أخرى: "فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال" (يونس: 32).

هذا الاسم الإلهي "الحق" له دلالات عميقة:

أولاً: الحقيقة ليست نسبية.إذا كان الله هو الحق، والحق واحد، فالحقيقة واحدة. هذا ضد النسبية المعرفية التي تزعم أن لكل ثقافة حقيقتها، وضد الذاتوية التي تزعم أن لكل فرد حقيقته.

ثانياً: الحقيقة ليست مجرد تطابق بين القول والواقع (كما في نظرية المطابقة الكلاسيكية)، بل هي **اتصال بالله،** معرفة به، وقرب منه. الحقيقة ليست مجرد "معرفة أن (knowledge that) "، بل هي "معرفة بـ(knowledge by " – (acquaintance معرفة شخصية وجودية.

ثالثاً: طلب الحقيقة ليس مجرد بحث أكاديمي، بل هو **عبادة** وسعي **روحي**.من يبحث عن الحقيقة يبحث عن الله. قال تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" (العنكبوت: 69). الجهاد في الله هو طريق الهداية إلى الحق.

رابعاً: الحق مصدر كل حق.كل حقيقة جزئية في الكون (قوانين الفيزياء، الأحكام الشرعية، الحقائق التاريخية) هي حق لأنها من الله أو لأنها تشير إلى الله. لا توجد حقيقة مستقلة عن الله.

ت- مستويات الحقيقة في القرآن:

القرآن لا يقدم نظرية صريحة عن مستويات الحقيقة، لكن يمكن استنباط **أربعة مستويات** من آياته الكريمة:

المستوى الأول: الحقيقة الحسية (الشهادة)

تعريفها:مستوى العالم المادي الذي ندركه بحواسنا الخمس.

دليلها القرآني":سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت: 53). الآفاق هي العالم الخارجي المادي، والأنفس هي العالم الداخلي النفسي. كليهما حقيقي، وكليهما يدل على الله.

حدودها:القرآن يحذر من الوقوف عند هذا المستوى فقط، لأن من يكتفي بالحس قد ينكر الغيب: "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون" (الروم: 7).

النظير الفلسفي: النزعة التجريبية (جون لوك ودافيد هيوم)

المستوى الثاني: الحقيقة العقلية (البرهان)

تعريفها :مستوى الحقائق التي يدركها العقل بالاستدلال والبرهان، مثل: وحدانية الله، استحالة التسلسل، حكمة الخلق.

دليلها القرآني" :أفلا تعقلون؟"، "أفلا تتفكرون؟"، "لعلهم يتفقهون". القرآن يحث على استخدام العقل في كل مجال.

حدودها :العقل وحده لا يكفي لإدراك كل الحقائق، خاصة الغيبية (كالبعث والجنة والنار). العقل يصل إلى حد كبير، لكنه يحتاج إلى الوحي ليكمل.

النظير الفلسفي : التيار العقلاني: العقلانية (ديكارت وكانط).

المستوى الثالث: الحقيقة الروحية (الإيمان والكشف)

تعريفها :مستوى الحقائق التي لا تدرك بالحس ولا بالعقل وحده، بل بـ **الإيمان** و**التسليم**، وبـ **الكشف** الذي يمنحه الله لمن يشاء من عباده.

دليلها القرآني" :والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون" (الحديد: 19). الصديقية (وهي أعلى درجات الإيمان) لا تدرك بالعقل فقط.

حدودها :هذا المستوى ليس ضد العقل، بل هو **فوق العقل** (وليس ضد العقل). العقل يقر بإمكانه، لكنه لا يبلغه. قال الغزالي: "ما لم يدركه العقل ليس معنى أنه غير معقول، بل هو معقول لكن لا يدركه العقل البشري وحده."

النظير الفلسفي :الحدس الروحي، الإيمان الديني، الظاهراتية (جزئياً).

المستوى الرابع: الحقيقة المطلقة (الله نفسه)

تعريفها :مستوى الحقائق التي هي الله نفسه. الله هو الحق المطلق، وكل الحقائق الأخرى حق بوجوده وإذنه.

دليلها القرآني" :ذلك بأن الله هو الحق المبين" (لقمان: 30). "فذلكم الله ربكم الحق" (يونس: 32).

حدودها :لا يمكن للبشر الوصول إلى هذا المستوى بشكل كامل في الدنيا، إلا بقدر ما يفتح الله به على قلوب أوليائه. قال تعالى: "ولا يحيطون به علماً" (طه: 110).

النظير الفلسفي: فلسفة الواحد عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين (مع فارق التوحيد).

ث- جدول مقارن: مستويات الحقيقة الأربعة

المستوى	أداته	مثال	إمكانية الخطأ	النظير الفلسفي
الحسي	الحواس الخمس	"النار تحرق"	عالية (الخداع الحسي)	التجريبية
العقلي	العقل والبرهان	"الواحد لا يساوي الاثنين"	متوسطة (المنطق المغلوط)	العقلانية
الروحي	الإيمان والكشف	"الله يحب المتقين"	منخفضة (إذا كان كشفاً صادقاً)	الإيمان الديني
المطلق	الإلهي المحض	"الله حق"	منعدمة (لا يحيط به البشر)	فلسفة الواحد

ج- الحق" و"الباطل" في القرآن: ثنائية كونية

القرآن يقدم "الحق" و"الباطل" كقوتين كونيتين متصارعتين. الحق من الله، والباطل من الشيطان أو من أهواء البشر. يقول تعالى: "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق" (الأنبياء: 18).

هذا الصراع ليس مجرد صراع فكري، بل هو **صراع وجودي**. الحق ليس فكرة فقط، بل هو **قوة** تفعل في العالم. والباطل ليس خطأً فقط، بل هو **طاقة سلبية** تزول إذا سلط عليها الحق.

تطبيقات هذه الثنائية:

- **في الوجود:** الله خلق الكون بالحق (بهدف وغاية)، وليس عبثاً.
- **في المعرفة:** يجب أن نطلب الحق ونتجنب الباطل في العلم والفكر.

- **في الأخلاق :**الحق هو العدل والصدق والإحسان، والباطل هو الظلم والكذب والإساءة.
- **في السياسة :**الحق هو الشورى والعدل والحرية، والباطل هو الاستبداد والظلم والقهر.
- **في التأويل :**المؤول القرآني الحقيقي هو الذي **ينتصر للحق** في تفسيره، ولا يجامل الباطل ولا يتساهل معه.

ثانياً: الإيمان والعقل – من التناقض إلى التكامل

أ- إشكالية العلاقة بين الإيمان والعقل في الفكر الإسلامي

لا توجد قضية شغلت الفكر الإسلامي مثل قضية العلاقة بين الإيمان والعقل. منذ عصر المعتزلة والأشاعرة، إلى ابن رشد والغزالي، إلى الفكر الإسلامي المعاصر، ظل السؤال **:هل الإيمان يتطلب تعطيل العقل أم استخدامه؟**

هناك **خمس مواقف** تاريخية كبرى:

الموقف	أبرز الأعلام	رأيها في العقل	رأيها في الإيمان	تقييمنا
الإيمان اللاعقلاني (الظاهرية)	ابن حزم، بعض السلفيين	العقل مصدر فتنة وضلال	الإيمان هو التسليم الأعمى	مرفوض (يناقض القرآن)
العقلانية المطلقة (الفلاسفة)	ابن رشد (في قراءة)، بعض المعتزلة	العقل هو الحكم الأعلى	الإيمان يجب أن يتوافق مع العقل	مرفوض (يؤدي إلى إفراغ النص)
الإيمان العقلاني (المعتزلة المعتدلون)	القاضي عبد الجبار	العقل يدرك الحسن والقبح	الإيمان يتبع العقل في الأصول	مقبول جزئياً لكنه يهمش النقل

الموقف	أبرز الأعلام	رأيها في العقل	رأيها في الإيمان	تقييمنا
التوفيقي الوسطي (الأشاعرة والماتريدية)	الغزالي، الرازي، الماتريدي	العقل أداة محدودة، والنقل هو الأصل	الإيمان يسبق العقل في الأمور الغيبية	الأكثر قبولاً
التكاملي الوجودي (المقترح)	نموذجنا	العقل والإيمان والتجربة في تكامل	الإيمان منطلق، العقل أداة، التجربة ثمرة	المتبنى في هذا الكتاب

نحن في هذا الكتاب نتبنى **الموقف التكاملي الوجودي**، الذي يجمع بين العقل والإيمان والتجربة في تكامل جدلي.

ب- الإيمان تجربة وجودية عقلانية

للوهلة الأولى، يبدو أن "التجربة الوجودية" و"العقلانية" ضدان. لكننا نرى أنهما يمكن أن يجتمعا. كيف؟

أولاً: الإيمان تجربة وجودية

الإيمان ليس مجرد قبول عقائد مجردة (كوجود الله، والنبوة، واليوم الآخر)، بل هو **علاقة حية مع الله**، تغير القلب والسلوك. هذه العلاقة تُختبر، لا تُبرهن عليها فقط. الإنسان يؤمن لأنه **ذاق** حلاوة الإيمان، وليس لأنه أثبت وجود الله ببرهان فقط.

يقول الغزالي في *المنقذ من الضلال*" :لم أعتمد في إيماني على براهين المتكلمين وحدها، بل ذقت حلاوة الإيمان في قلبي". هذه "الحلاوة" هي التجربة الوجودية.

ثانياً: الإيمان تجربة عقلانية

لكن هذه التجربة ليست ضد العقل. العقل يلعب دوراً حاسماً في الإيمان الصحيح:

- **تمييز الإيمان الحق من الباطل** :العقل هو الذي يمنع المؤمن من الانزلاق إلى الخرافات أو البدع. لا يمكن أن يكون الإيمان صحيحاً إذا كان متناقضاً مع العقل في قضاياه الأساسية.
- **الدحض عن الإيمان** :عندما يهاجم الملحدون الإيمان، العقل هو الذي يرد عليهم. البراهين العقلية على وجود الله (كالبرهان النظمي والبرهان الإمكاني) قوية ومقنعة.

- **تعميق الإيمان :**العقل ينتقل بالإيمان من التقليد الأعمى إلى اليقين المبني على البصيرة. المؤمن العاقل أعمق إيماناً من المؤمن المقلد.

ثالثاً: التكامل بين التجربة والعقل

التجربة الوجودية والعقل ليسا بديلين، بل متكاملان. المؤمن العاقل هو الذي يبدأ بالعقل ليصل إلى قناعة بوجود الله، ثم يضيف التجربة الوجودية (العبادة والذكر والتفكر) ليذوق حلاوة الإيمان، ثم يعود إلى العقل ليفهم أعمق، وهكذا.

يقول القرآن: "قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني" (يوسف: 108). الدعوة إلى الله تكون على "بصيرة" – أي على معرفة ويقين عقلي، وليس مجرد حماس عاطفي.

ت- منطق التسليم مقابل منطق البرهان:

أحد أعمق الأفكار في هذا الباب هو التمييز بين **منطق التسليم** و**منطق البرهان** .هذا التمييز ليس ضد العقل، بل هو مستوى آخر من الإدراك.

منطق البرهان:(Logic of Proof)

هو المنطق الذي نستخدمه في الرياضيات والعلوم التجريبية والفلسفة التحليلية. فيه نبدأ من مقدمات يقينية (أو مفترضة)، ونطبق قواعد الاستدلال (كالقياس المنطقي، والاستقراء)، ونصل إلى نتائج يقينية أو محتملة.

هذا المنطق مناسب للعالم الطبيعي والعلوم الدقيقة. لكنه غير كافٍ في المجالات الوجودية والدينية، لأنه يفترض أن الموضوع موضوع خارجي يمكن قياسه وتحليله.

منطق التسليم:(Logic of Surrender)

هو المنطق الذي نستخدمه في العلاقة مع الله، وفي العلاقات الشخصية العميقة (كالحب والصداقة). فيه لا نطلب برهاناً على كل شيء، بل **نسلم** لأننا نثق بمن نؤمن به. التسليم ليس جهلاً أو عمى، بل هو **ثقة** نابعة من معرفة سابقة وخبرة متراكمة.

مثال توضيحي :الطفل الذي يثق بأبيه لا يطلب برهاناً على أن الدواء الذي يعطيه إياه مفيد، بل يسلم ويأخذه. هذا التسليم ليس ضد العقل، بل هو ثمرة علاقة ثقة مبنية على تجارب سابقة (الأب لم يخيب ظن الطفل من قبل). كذلك المؤمن: بعد أن عرف الله من خلال آياته وعقله وتجاربه الوجودية، يصل إلى **مقام التسليم**، حيث يقبل ما جاء به الوحي دون الحاجة إلى برهان مفصّل لكل جزئية. هذا التسليم هو عين الإيمان: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" (البقرة: 285).

العلاقة بين المنطقين:

البرهان والتسليم ليسا ضدين، بل متكاملان. البرهان يقود إلى باب التسليم (العقل يوصل إلى قناعة بوجود الله وحكمة شرعه)، والتسليم يفتح آفاقاً جديدة للبرهان (المؤمن يرى آيات الله في كل شيء). قال ابن تيمية: "العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح" – أي أن البرهان الحقيقي لا يمكن أن يناقض التسليم الصحيح.

جدول مقارن: منطق البرهان ومنطق التسليم

القضية	منطق التسليم	منطق البرهان
الأداة	القلب، الثقة، الإيمان	العقل، المنطق، الاستدلال
المجال	الدين، الأخلاق، العلاقات الشخصية	الرياضيات، العلوم، الفلسفة التحليلية
نوع اليقين	يقين وجودي (يذاق ولا يشك فيه)	يقين استدلالي (قد يخطئ)
العلاقة بالموضوع	الموضوع داخلي، متصل بالذات	الموضوع خارجي، منفصل عن الذات
مثال	التسليم لله بعد المعرفة	إثبات وجود الله ببرهان النظم

ث- الإيمان والعقل في نموذجنا التركيبي

في نموذجنا الهرمنيوطيقي التأليفي (تأويلية القرآن في الفصل الرابع)، جعلنا **العقل** و **الإيمان** و**التجربة الوجودية** في تكامل جدلي. الآن يمكننا أن نضيف:

- **العقل** هو **الباب** الذي يدخل منه الإنسان إلى الإيمان. بدون العقل، الإيمان يكون أعمى ومتهوراً، وقد يخلط بين الحق والباطل.

- **الإيمان** هو **البيت** الذي يسكن فيه العقل بعد أن يدخل. الإيمان يؤطر العقل ويعطيه غاية واتجاهاً، ويمنعه من الانزلاق إلى العبث أو الإلحاد.

- **التجربة الوجودية** هي **النافذة** التي تطل منها الروح على حقائق لا يصل إليها العقل وحده. التجربة تثري العقل وتفتح له آفاقاً جديدة.

هذا التصور يحل إشكالية قرون: لا تناقض بين الإيمان والعقل، بل تكامل وتدرج. الإيمان بلا عقل أعمى، والعقل بلا إيمان أجوف، والتجربة بلا إيمان وعقل انفلات.

ثالثاً: الوحي كشف للحقيقة – البعد الرمزي والباطني للآيات

أ- لماذا الرمز في القرآن؟ تحليل بلاغي وفلسفي

القرآن ليس كتاباً فلسفياً جافاً، ولا كتاباً علمياً تجريبياً، ولا مجرد كتاب تشريع. القرآن يستخدم **اللغة الرمزية** بشكل مكثف. لماذا؟

السبب الأول: الحقيقة الإلهية أكبر من أن تُحوى في ألفاظ حرفية.الله يتحدث إلينا بلغتنا، لكنه يضرب الأمثال والرموز ليقرب لنا معاني لا تستطيع العبارات الحرفية المباشرة أن تنقلها. يقول الله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" (العنكبوت: 43). الأمثال (الرموز) يفهمها "العالمون" – أي الذين لديهم عمق في الفهم والبصيرة.

السبب الثاني: الرمز يخاطب العقل والقلب معاً.الحرف يخاطب العقل فقط، بينما الرمز يخاطب العقل والقلب والخيال معاً. الرمز يفتح آفاقاً متعددة للتأويل، ويثير التساؤلات، ويدفع إلى التفكر والتدبر.

السبب الثالث: الرمز يحمي النص من الجمود.النص الحرفي قد يصبح أسير تفسير واحد جامد. أما الرمز فيبقى حياً قابلاً للتأويل في كل عصر وجيل.

السبب الرابع: الرمز يتناسب مع طبيعة اللغة العربية.اللغة العربية لغة شعرية بامتياز، تعتمد على المجاز والاستعارة والتشبيه والكناية. القرآن نزل بهذه اللغة، فاستخدم أدواتها البلاغية.

ب- الرموز القرآنية الكبرى: تأويل فلسفي موسع

سنأخذ **خمسة رموز قرآنية كبرى** مع رموز فرعية، ونقدم لها تأويلاً فلسفياً يربط بين المعنى الظاهر (الحرفي) والمعنى الباطني (الرمزي)، مع الاستفادة من التراث الصوفي والفلسفي.

الرمز الأول: النور

الآيات" **:**الله نور السماوات والأرض" (النور: 35). "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح..." (النور: 35).

المعنى الظاهر **:**الله منور السماوات والأرض بالنور المادي، وهو مصدر كل نور.

المعنى العقلي **:**النور هنا مجاز عن الهدى والعلم والإيمان. الله هو مصدر الهداية للخلق.

المعنى الباطني الإشاري (عند الصوفية والفلاسفة) **:**النور هو **الوجود نفسه** .الله هو الوجود الحق، وكل ما سواه ظل ونسبي. هذا هو مذهب "وحدة الوجود" عند ابن عربي. النور الإلهي يفيض على المخلوقات، فيبدو لها أنها موجودة، لكن وجودها ليس أصيلاً.

المعنى المقاصدي **:**الغاية من تشبيه الله بالنور هو تقريب فكرة أنه مصدر كل خير وهدى وحياة. من أراد الهدى فعليه أن يتجه إلى الله.

المعنى التكاملي الوجودي **:**من يفهم رمز النور، يطلب النور الإلهي في قلبه، فينكشف له حقيقة أن الله أقرب إليه من حبل الوريد، ويمتلئ قلبه بنور الإيمان.

الرمز الثاني: الميزان

الآيات" **:**والسماء رفعها ووضع الميزان" (الرحمن: 7). "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة" (الأنبياء: 47). "والوزن يومئذ الحق" (الأعراف: 8).

المعنى الظاهر **:**الميزان هو أداة الوزن المادية، والله أمر بالعدل في الميزان.

المعنى العقلي **:**الميزان هو **العدل** في كل شيء. الله وضع قوانين العدل في الكون وفي التشريع. والموازين يوم القيامة هي عدل الله المطلق.

المعنى الباطني الإشاري **:**الميزان هو **الحكمة** التي توزن بها الأمور، وهي القدرة على وضع كل شيء في موضعه. الميزان أيضاً هو **القلب السليم**، الذي يزن الأعمال والأقوال والعقائد بميزان الحق. عند ابن عربي، الميزان هو "الاعتدال" بين الجبر والاختيار، وبين الإفراط والتفريط.

المعنى المقاصدي **:**مقصد الميزان: إقامة العدل في الأرض، وتحقيق التوازن في الكون والمجتمع.

المعنى التكاملي الوجودي :المؤمن يطلب أن يكون قلبه ميزاناً للعدل، فلا يظلم ولا يغش، في الدنيا، ويستعد لميزان الآخرة حيث توزن حسناته وسيئاته.

تأويل فلسفي إضافي :يمكن تأويل "الميزان" فلسفياً على أنه **مبدأ التوازن الكوني** .فالكون كله قائم على ميزان دقيق: قوى التجاذب والتنافر، الإلكترونات والبروتونات، الليل والنهار، الصيف والشتاء. هذا التوازن هو آية من آيات الله، والإنسان مطالب بأن يقيم الميزان في حياته الفردية والاجتماعية: ميزان بين الحقوق والواجبات، بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة.

الرمز الثالث: الصراط

الآيات" :اهدنا الصراط المستقيم" (الفاتحة: 6). "صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض" (الشورى: 53). "وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه" (الأنعام: 153).

المعنى الظاهر :الصراط هو الطريق المستقيم الموصل إلى الله.

المعنى العقلي :الصراط المستقيم هو **الإسلام**، أو **طاعة الله ورسوله**، أو **المنهج القويم** في العقيدة والعمل.

المعنى الباطني الإشاري (عند الصوفية) :الصراط هو **القلب** الذي سلك طريق الفناء في الله. أو هو **الروح** التي تسير إلى الله في مراتبها. أو هو **الذكر** الذي يصل العبد بربه. هناك أيضاً تأويل بأن الصراط المستقيم هو **محمد عليه السلام**، لأنه الطريق إلى الله.

المعنى المقاصدي :مقصد الصراط: الوصول إلى الله والنجاة في الآخرة.

المعنى التكاملي الوجودي :المؤمن يطلب الهداية إلى الصراط المستقيم كل يوم في الفاتحة (17 مرة على الأقل). هذه الهداية ليست مرة واحدة، بل هي **تجدد** كل لحظة. من يسلك الصراط يصل إلى الله.

تأويل فلسفي : يمكن تأويل "الصراط المستقيم" فلسفياً على أنه **سنن الله في الكون والتاريخ** .فالذي يسير وفق سنن الله (كالسببية، والعدل، والصدق) يصل إلى هدفه، والذي يحيد عنها يضل. هذا تأويل قريب من مفهوم "النظام الطبيعي" عند الفلاسفة الطبيعيين، لكنه في إطار إيماني.

الرمز الرابع: العرش والكرسي

الآيات" :الرحمن على العرش استوى" (طه: 5). "وسع كرسيه السماوات والأرض" (البقرة: 255).

المعنى الظاهر :العرش والكرسي موجودان حقيقيان، والله فوق عرشه استواء يليق بجلاله.

المعنى العقلي (التأويل عند الأشاعرة والماتريدية) :الاستواء والعرش والكرسي من المتشابهات، نؤمن بها ولا نكيفها، ونعلم أن الله ليس كمثله شيء. هذا هو مذهب التفويض.

المعنى الباطني الإشاري (عند الفلاسفة والصوفية) :العرش هو **رمز لسلطان الله** وعظمته، والكرسي هو **رمز لعلم الله** المحيط بكل شيء. أو العرش هو **العالم العقلي** (العقول المجردة)، والكرسي هو **العالم النفسي** (النفوس الفلكية). هذه تأويلات فلسفية لابن سينا وابن عربي.

المعنى المقاصدي :مقصد ذكر العرش والكرسي: تعظيم الله في نفوس المؤمنين، وتذكيرهم بأن الله فوق كل شيء.

المعنى التكاملي الوجودي :المؤمن يستشعر عظمة الله وسلطانه، فيخافه ويحبه ويرجوه، وتصغر في عينه الدنيا ومفاتنها.

الرمز الخامس: الكتاب والقلم

الآيات" :ن والقلم وما يسطرون" (القلم: 1). "اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم" (العلق: 3-4).

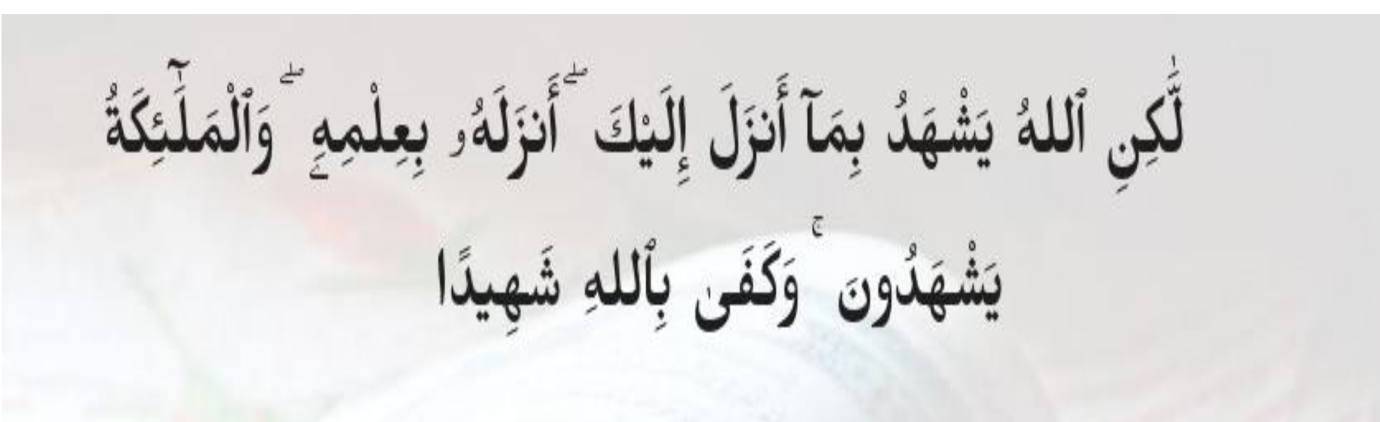
المعنى الظاهر :القلم أداة الكتابة، والله أقسم به.

المعنى العقلي :القلم رمز للعلم والمعرفة والتدوين. الله علم الإنسان بالقلم، فرفعه به عن سائر المخلوقات.

المعنى الباطني الإشاري (عند الصوفية) :القلم هو **العقل الأول** الذي كتب به الله مقادير الخلق. أو هو **الحقيقة المحمدية** التي كتبت بها الألواح.

المعنى المقاصدي :مقصد القلم: حث الإنسان على العلم والتعلم والكتابة، فهي من أعظم نعم الله.

المعنى التكاملي الوجودي :المؤمن يقدّر نعمة العلم والقلم، فيسعى إلى التعلم والتعليم، ويكتب وينشر الخير.



ج- جدول: الرموز القرآنية الكبرى وتأويلاتها

الرمز	الآية	المعنى التكاملي	المعنى الباطني	المعنى العقلي	المعنى الظاهر
النور	النور: 35	طلب النور الإلهي	الوجود الحق	الهدى والعلم والإيمان	النور المادي
الميزان	الرحمن: 7	تحقيق العدل والتوازن	الحكمة والقلب السليم	العدل والقوانين	أداة الوزن
الصراط	الفاتحة: 6	طلب الهداية المستمرة	القلب والروح والذكر	الإسلام والمنهج القويم	الطريق
العرش	طه: 5	استشعار العظمة	العالم العقلي	سلطان الله وعظمته	مكان حقيقي
القلم	القلم: 1	الاجتهاد في التعلم	العقل الأول	العلم والمعرفة	أداة الكتابة

ح- التأويل الفلسفي للرموز القرآنية: بين الحرف والإشارة (ضوابط)

ما قدمناه هو مثال على **التأويل الفلسفي** للرموز القرآنية. هذا التأويل ليس بديلاً عن المعنى الظاهر، ولا هو مزاحماً له، بل هو **طبقة إضافية** يفهمها الخواص دون أن تنقض ما يفهمه العامة.

لكن التأويل الفلسفي له **ضوابط** (كما وضعنا في الفصل الرابع). نعيد التأكيد هنا:

الضابط	معناه
لا ينقض حكماً شرعياً قطعياً	لا تأويل يحل حراماً أو يحرم حلالاً
لا ينقض أصول الإيمان المجمع عليها	لا تأويل ينفي التوحيد أو النبوة أو المعاد
يستند إلى دليل لغوي أو عقلي مقبول	لا تأويل بمجرد الهوى أو الخيال
لا يفرض على العامة	التأويلات الباطنية خاصة بأهلها

في حدود هذه الضوابط، التأويل الفلسفي للرموز القرآنية هو **أحد أبواب الحكمة** التي تفتح للعقل المسلم آفاقاً جديدة في فهم كتاب الله.



رابعاً: الفلسفة خدمة للوحي – نحو فلسفة قرآنية.

أ- إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين في التراث الإسلامي

منذ ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية في عهد المأمون (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي)، والفكر الإسلامي يتأرجح بين ثلاث مواقف من الفلسفة:

الموقف	أبرز الأعلام	رأيهم في الفلسفة	تقييمنا
موقف الرفض المطلق	ابن تيمية، بعض الظاهرية، بعض السلفيين	الفلسفة بدعة وضلال، والمسلم لا يحتاج إليها	مرفوض (يضيّق على العقل)
موقف القبول المطلق	بعض الفلاسفة (ابن رشد في قراءة معينة)	الفلسفة هي الحقيقة، والدين يجب أن يؤول ليتوافق معها	مرفوض (يؤدي إلى إفراغ النص)
موقف التوفيق والخدمة	الفارابي، ابن سينا، الغزالي في آخر حياته، طه عبد الرحمن	الفلسفة خادمة للوحي، وليست بديلاً عنه	المتبنى في هذا الكتاب

نحن نتبنى **الموقف الثالث**: الفلسفة خدمة للوحي، وليست سيدة عليه. الفلسفة تخدم الدين بثلاثة طرق:

الطريق الأول: تنقية العقائد من الشوائب. الفلسفة تنقد المفاهيم الخاطئة عن الله والكون والإنسان، وتزيل الخرافات والتحريفات.

الطريق الثاني: الدفاع عن الدين بالبراهين. الفلسفة تقدم أدلة عقلية على وجود الله، وحكمة الشرع، وصحة النبوة.

الطريق الثالث: تعميق الفهم للنصوص. الفلسفة تفتح آفاقاً جديدة لفهم الرموز القرآنية والمقاصد الشرعية.

ب- مبادئ "الفلسفة القرآنية" التي نقترحها

ما هي "الفلسفة القرآنية"؟ ليست فلسفة تدرس القرآن كموضوع (الفلسفة الدينية)، بل هي **فلسفة تنبثق من القرآن**، أي تستمد مبادئها الأولى من الوحي، ثم تنطلق لتحليل الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة والجمال.

نقترح **ثمانية مبادئ** لهذه الفلسفة:

المبدأ الأول: التوحيد كمبدأ أول للوجود والمعرفة

ليس مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود" (ديكارت)، بل مبدأ "الله موجود، وأنا موجود به". التوحيد ليس مجرد عقيدة دينية، بل هو **أصل وجودي** وأصل **معرفي** .كل شيء موجود بالله ولله وإلى الله.

المبدأ الثاني: الوحي كمصدر أعلى للمعرفة

العقل مهم، والتجربة مهمة، لكن الوحي هو **المصدر الأعلى** للمعرفة في الأمور التي لا تدرك بالعقل والحس وحدهما (الغيبيات، المقاصد الإلهية، التفاصيل التشريعية). هذا لا يعني تعطيل العقل، بل تأطيره.

المبدأ الثالث: العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح (ابن تيمية)

كل تعارض ظاهري بين العقل والنقل فهو إما لخلل في العقل أو لخلل في فهم النقل.

المبدأ الرابع: الإنسان كخليفة الله في الأرض

الفلسفة القرآنية ليست فلسفة ذهنية مجردة، بل هي فلسفة عملية تهدف إلى **عمارة الأرض** بالعدل والخير. الإنسان خليفة الله، أي ممثله في الأرض، ومسؤول عن تسخير الكون وتحقيق الخير للبشرية.

المبدأ الخامس: الآخرة كغاية نهائية

هذه الحياة ليست نهاية المطاف. الفلسفة القرآنية لا تختزل الإنسان في حياته الدنيا، بل تنظر إليه في **امتداده إلى الآخرة** . الأفعال لها وزن أبدي، والحياة الحقيقية هي الحياة الآخرة.

المبدأ السادس: العدل أساس الحكم والسياسة

الفلسفة القرآنية ترفض الاستبداد والظلم، وتدعو إلى الحرية والعدل والمساواة أمام القانون.

المبدأ السابع: العلم فريضة والكون كتاب الله

طلب العلم فريضة على كل مسلم، والكون كله آيات الله التي يجب دراستها وتأملها.

المبدأ الثامن: الحوار مع الآخر

الفلسفة القرآنية منفتحة على الحوار مع الفلسفات الأخرى (الغربية والشرقية)، وتؤمن بأن الحقيقة لا تحتاج إلى عنف، بل إلى برهان وحكمة.

ت- إمكان تأسيس علم جديد: "الهرمنيوطيقا القرآنية" (التأويلية القرآنية) (ربط بالفصول السابقة)

هذا الكتاب كله كان محاولة لتأسيس هذا العلم الجديد :**الهرمنيوطيقا القرآنية أو ما نسيه التأويلية القرآنية** الآن يمكننا أن نحدد معالمه بشكل أوضح بعد ما قطعناه من فصول:

تعريف الهرمنيوطيقا القرآنية أو ما نسيه التأويلية القرآنية:

علم نظري تطبيقي يبحث في شروط إمكانية فهم النص القرآني فهماً أصيلاً معاصراً، انطلاقاً من قدسية النص، وتدرج المعنى (خمسة مستويات)، والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية (الفصل الرابع)، وفي إطار من نظرية للحقيقة (هذا الفصل)، وصولاً إلى التحول الروحي والعملي لدى المؤمن.

موضوعها:

النص القرآني من حيث هو كلام الله الموجه للإنسان في كل زمان ومكان، مع مراعاة خصائصه (القداسة، الإعجاز، التشريع، الهداية).

غايتها:

تأسيس منهج لفهم القرآن يحفظ قدسيته ويطلق طاقاته التأويلية دون فوضى، ويجعل منه كتاب هداية حياً لا كتاب تراث ميتاً، ويساهم في بناء فلسفة إسلامية خالصة (الفصل التاسع).

مناهجها:

تجمع بين المنهج التحليلي (اللغوي والأدبي)، والمنهج التركيبي (الموضوعي)، والمنهج المقارن (بين التفاسير وبين القرآن والتراث الفلسفي)، والمنهج الوجودي (الذي يراعي دور القارئ وتحوله)، والمنهج الظاهراتي (لدراسة التجربة الدينية)، والمنهج المقاصدي (لفهم الغايات).

مكانتها بين العلوم:

الهرمنيوطيقا القرآنية أو ما نسيه التأويلية القرآنية هي علم جامع يستفيد من علوم القرآن (التفسير، علوم القرآن، أصول الفقه)، ومن الفلسفة (الأبستمولوجيا، الأنطولوجيا، الأخلاق)، ومن العلوم الإنسانية (التاريخ، السوسيولوجيا، السيكولوجيا، اللسانيات، الهرمنيوطيقا الغربية)، لكنها تحافظ على هويتها المستقلة وأصالتها الإسلامية.

ث- نحو فلسفة قرآنية إنسانية معاصرة: رؤية للمستقبل

في عصر العولمة وتصادم الحضارات وصعود الخطاب الديني المتطرف من جهة والإلحاد الجديد من جهة أخرى، نحن في أمس الحاجة إلى **فلسفة قرآنية إنسانية معاصرة** تؤكد على:

المبدأ	دليله القرآني	تطبيقه المعاصر
الإنسانية المشتركة	"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" (الحجرات: 13)	حقوق الإنسان، المساواة بين البشر
الكرامة الإنسانية	"ولقد كرمنا بني آدم" (الإسراء: 70)	حرمة النفس البشرية، منع التعذيب
العدل كأساس للعلاقات	"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة: 8)	العدالة الاجتماعية، مكافحة الفساد
الحوار والتعايش	"لا إكراه في الدين" (البقرة: 256)، "لكم دينكم ولي دين" (الكافرون: 6)	التعايش مع الأديان الأخرى، الحضارة الإسلامية المنفتحة
العلم كفريضة	"وقل رب زدني علماً" (طه: 114)	النهضة العلمية، البحث والتطوير
الوسطية والاعتدال	"وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" (البقرة: 143)	مكافحة التطرف، تعزيز التسامح
الشورى والحكم الرشيد	"وأمرهم شورى بينهم" (الشورى: 38)	الديمقراطية، المشاركة السياسية
الرحمة أساس التشريع	"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء: 107)	سياسة خارجية قائمة على السلام والتعاون

هذه الفلسفة القرآنية الإنسانية ليست بديلاً عن الإسلام، بل هي **قراءة معاصرة للإسلام** تواجه تحديات العصر بروح منفتحة ومتزنة، مستندة إلى النص وأصيلة في منهجها. وهي تختلف عن:

- **التيارات المتطرفة:** التي تغلق باب الاجتهاد وتتمسك بالحرف.
- **التيارات العلمانية:** التي تريد فصل الدين عن الحياة.
- **التيارات المستوردة:** التي تريد إسقاط فلسفات غربية على الإسلام.

خلاصة الفصل الخامس

في هذا الفصل، ارتقينا من التأويل إلى الحكمة، ومن الهرمنيوطيقا إلى الفلسفة. قدمنا:

أولاً: مفهوم الحقيقة في القرآن

- "الحق" هو الله نفسه، والحقيقة ليست نسبية، بل هي مطلقة في أصلها ومتدرجة في إدراكنا.
- أربعة مستويات للحقيقة: الحسي، العقلي، الروحي، المطلق.
- "الحق" و"الباطل" ثنائية كونية متصارعة، والمؤول الحقيقي هو من ينتصر للحق.

ثانياً: الإيمان والعقل

- لا تناقض بين الإيمان والعقل، بل تكامل.
- الإيمان تجربة وجودية عقلانية: عقل يصل إلى قناعة، وتجربة تذوق حلاوته.
- منطق التسليم يتبع منطق البرهان ولا يناقضه، بل هو ثمرته في المجالات الوجودية.

ثالثاً: الوحي كشف للحقيقة

- القرآن يستخدم اللغة الرمزية لأن الحقيقة الإلهية أكبر من الحرف.

- خمسة رموز كبرى (النور، الميزان، الصراط، العرش، القلم) حملناها تأويلاً فلسفياً يربط بين الظاهر والباطن، مع ضوابط تحمي من الفوضى.

رابعاً: الفلسفة خدمة للوحي

- دعونا إلى فلسفة قرآنية تقوم على ثمانية مبادئ: التوحيد، الوحي، العقل الصحيح، الخلافة، الآخرة، العدل، العلم، الحوار.

- أعلنا عن إمكان تأسيس علم جديد هو "الهرمنيوطيقا القرآنية أو التأويلية القرآنية" التي تجمع بين علوم القرآن والفلسفة والعلوم الإنسانية.

- رسمنا ملامح فلسفة قرآنية إنسانية معاصرة تواجه تحديات العصر.

هذا الفصل يجيب على السؤال الذي بدأنا به الكتاب: كيف ننتقل من الإيمان إلى الحكمة؟ الجواب: عبر هرمنيوطيقا قرآنية تحترم النص وتستجيب للعصر، وتجعل من التأويل طريقاً إلى الله، ومن الفلسفة أداة لخدمة الوحي.

هوامش ومراجع الفصل الخامس

المراجع الأساسية لمفهوم الحقيقة في القرآن:

- الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب* (التفسير الكبير). بيروت: دار الفكر، 1981. (خاصة مقدمة التفسير وتفسير آيات الحق).

- الأصفهاني، الراغب. *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقيق صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القلم، 1992. (مادة ح ق ق، ن و ر، ص ر ط، ع ر ش، ق ل م).

- ابن عربي، محيي الدين. *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008. (خاصة فص حكمة إلهية في كلمة آدمية).

مراجع الإيمان والعقل:

- الغزالي، أبو حامد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999.

- الغزالي، أبو حامد. *ميزان العمل*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1964.

- ابن تيمية، تقي الدين .*درء تعارض العقل والنقل* .تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979.

- طه عبد الرحمن .*سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

- كيركيغارد ، سورين .*مراحل طريق الحياة* .ترجمة عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978. (للمقارنة في مفهوم الإيمان الوجودي).

مراجع الرموز القرآنية والتأويل الفلسفي:

- ابن عربي، محيي الدين .*الفتوحات المكية* .القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911. (خاصة الأبواب المتعلقة بتفسير الرموز).

- ابن سينا، أبو علي .*الإشارات والتنبيهات* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1957. (خاصة قسم المنطق والطبيعيات والإلهيات).

- سعيد النورسي، بديع الزمان .*رسائل النور* .ترجمة إحسان قاسم الصالحي. إسطنبول: سوزلر للنشر، 1996. (خاصة الكلمة الحادية والعشرون في النور، والكلمة الثالثة والعشرون في الميزان).

مراجع الفلسفة القرآنية والهرمنيوطيقا القرآنية:

- أركون، محمد .*القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2001.

- الجابري، محمد عابد .*التراث والتجديد: دراسات في نقد التراث* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

- فضل الرحمن .*موضوع القرآن الكريم* .ترجمة محمد سليم. بير ut: دار النهار، 1985.

- شحرور، محمد .*الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة* .دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.

- طه عبد الرحمن .*روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

دراسات مقارنة في نظريات الحقيقة:

- هيغل، جورج فيلهلم فريدريش. *ظاهريات الروح*. ترجعة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1986.
- هايدغر، مارتن. *الكينونة والزمان*. ترجمة عثمان إسماعيل. القاهرة: دار التنوير، 2012.
- راسل، برتراند. *مشكلات الفلسفة*. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: دار المعارف، 1965.



الفصل السادس: العقل والوحي في المنظور القرآني – من التناقض إلى التكامل

تمهيد: لماذا هذا الفصل بعد الفصل الخامس؟

في الفصل الخامس، بحثنا في مفهوم الحقيقة في القرآن، وعلاقة الإيمان بالعقل، والوحي ككشف للحقيقة. هذا الفصل السادس يأتي ليغوص أعمق في **العلاقة بين العقل والوحي** نفسها، وهي القضية الأكثر حساسية وجوهرية في الفكر الإسلامي عبر التاريخ.

إذا كانت الهرمنيوطيقا القرآنية أو التأويلية القرآنية التي أسسناها في الفصول السابقة تبحث في **كيف نفهم النص**، فإن هذا الفصل يبحث فيمن **يفهم وبأي أداة**، وفيما **هي حدود العقل أمام الوحي**، وفي **كيف يمكن للعقل والوحي أن يتكاملا بدلاً من أن يتناقضا**.

محاور هذا الفصل:

1. **مفهوم العقل في القرآن :**دلالات العقل ومشتقاته في النص القرآني (يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، ينظرون، يذكرون، أولو الألباب).
2. **الوحي كأفق للمعرفة :**طبيعة الخطاب الإلهي، ودور النبي في تلقي المعنى ونقله، ولماذا الوحي ضروري حتى مع وجود العقل.
3. **الحرية الفكرية ومسؤولية الإنسان :**كيف تؤكد الآيات القرآنية على حرية التفكير والاختيار، وهل العقل أداة للهداية أم للتمرد.
4. **جدلية النقل والعقل في التراث الإسلامي :**كيف تعامل المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة مع هذه القضية، وما الذي يمكن أن نستفيده منهم اليوم.



أولاً: مفهوم العقل في القرآن – دلالات وتطبيقات

أ- لماذا لا توجد كلمة "عقل" بالمعنى الاصطلاحي في القرآن؟ (تحليل لغوي)

قبل أن نبدأ، لا بد من ملاحظة مهمة:**كلمة "العقل" كمصطلح فلسفي مجرد لم ترد في القرآن**.ما ورد هو **أفعال ومشتقات** من مادة (ع ق ل) مثل: "يعقلون"، "تعقلون"، "عقلوه"، "العاقلة". لكن هذا لا يعني أن القرآن لا يهتم بالعقل. بالعكس، القرآن مليء بالحث على استخدام العقل، لكنه يفضل استخدام مصطلحات أخرى أكثر ديناميكية وارتباطاً بالحياة.

لماذا؟ يمكن تفسير ذلك بأن العقل عند العرب في زمن النزول لم يكن مفهوماً مجرداً كما في الفلسفة اليونانية، بل كان مفهوماً عملياً مرتبطاً بـ **المنع والحبس** (العقال يمنع البعير من الشرد). فالعقل هو ما يمنع الإنسان من الخطأ والطيش. والقرآن نزل بلغة العرب، فاستخدم المفاهيم العملية المرتبطة بالعقل بدلاً من المفهوم الفلسفي المجرد.

ومما يشير للعقل في القرآن الألفاظ التالية: اللّبّ: ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: 269] والنّهى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴾} [طه: 54.] والقلب: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾} [ق: 37]

ب- المصطلحات القرآنية الدالة على العقل ومعانيه:

المصطلحات القرآنية الدالة على العقل ومعانيه كثيرة ومتنوعة. نقدم هنا **ست مصطلحات رئيسية** مع تحليل لكل منها:

المصطلح	مادته	الآية المثال	دلالته الأساسية	عدد مرات وروده تقريباً
يعقلون	ع ق ل	"أفلا تعقلون" (يس: 68)	استخدام العقل لفهم الحقائق وتمييزها	24مرة
يتفكرون	ف ك ر	"ويتفكرون في خلق السموات والأرض" (آل عمران: 191)	التأمل والتدبر في آيات الله الكونية والشرعية	18مرة
يتدبرون	د ب ر	"أفلا يتدبرون القرآن" (محمد: 24)	النظر في عواقب الأمور ودلالات النص بعمق	4مرات

المصطلح	مادته	الآية المثال	دلالته الأساسية	عدد مرات وروده تقريباً
ينظرون	ن ظ ر	"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية: 17)	الملاحظة والتأمل البصري والعقلي	30مرة
يذكرون	ذ ك ر	"فذكر إن نفعت الذكرى" (الأعلى: 9)	استحضار المعرفة السابقة والعبرة والاتعاظ	250مرة
أولو الألباب	ل ب ب	"إن في ذلك لآيات لأولي الألباب" (آل عمران: 190)	أصحاب العقول الخالصة النقية التي تصل إلى الحق	16مرة

هذه المصطلحات ليست مترادفة، بل متكاملة. سنحلل كل مصطلح بالتفصيل.

1- يعقلون" - العقل فهم للحقائق وتمييزها

التحليل اللغوي :جذر (ع ق ل) في اللغة العربية يدور حول **المنع والحبس**، فالعقل يمنع صاحبه من التصرفات الطائشة. والعقال هو حبل يربط به البعير. إذاً، العقل عند العرب هو **قوة تمنع الإنسان من الخطأ** وتحبسه في حدود الصواب.

التحليل القرآني :في القرآن، يأتي الفعل "يعقلون" غالباً في سياق **ذم من لا يستخدم عقله:**

- "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير" (الملك: 10) – أهل النار يعترفون بأنهم لم يستخدموا سمعهم وعقلهم، فكان سبب دخولهم النار.
- "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" (الأنفال: 22) – الذين لا يستخدمون عقولهم كالدواب بل أسوأ، لأن الدواب تتبع غريزتها وهي مخلوقة لذلك، أما الإنسان فقد أعطي عقلاً فإذا لم يستخدمه كان أضل.
- "أفلا تعقلون؟" (يس: 68) – استفهام توبيخي لمن لا يستخدم عقله، وهو يتكرر في مواضع كثيرة من القرآن.

النتيجة :العقل في القرآن هو **آلة للتمييز بين الحق والباطل**، ومن لا يستخدمه يكون كالدواب أو أسوأ. العقل هو الذي يحاسب عليه الإنسان يوم القيامة: "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً" (الإسراء: 36).

2- يتفكرون" – العقل تأمل في الكون والآيات

التحليل اللغوي :جذر (ف ك ر) يدور حول **تقلب القلب في المعاني**، أي تحريك الفكر من شيء إلى آخر للوصول إلى نتيجة. التفكر هو عملية نشطة، ليست سلبية.

التحليل القرآني :القرآن يحث على التفكر في آيات الله الكونية والشرعية:

- "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض" (آل عمران: 190-191). هذا النص يجمع بين الذكر (العبادة) والتفكر (التأمل العقلي)، مما يدل على أنهما متكاملان.
- "يتفكرون في خلق السموات والأرض" – التفكر يقود إلى الإيمان: "ربنا ما خلقت هذا باطلاً" (آل عمران: 191).

النتيجة :التفكر هو **عبادة عقلية**، وهو طريق من طرق معرفة الله. التفكر يسبق الإيمان ويقويه. من لا يتفكر لا يؤمن إيماناً حقيقياً.

3- يتدبرون" – العقل فهم عميق للنص

التحليل اللغوي :جذر (د ب ر) يدور حول **النظر في العواقب**، وتدبر القرآن هو النظر في معانيه وما يؤدي إليه من عمل. التدبر أعمق من التفكر، لأنه يتطلب تكرار القراءة والتأمل.

التحليل القرآني :الآية الأهم في هذا الباب: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (محمد: 24). الله يوبخ من يقرأ القرآن ولا يتدبره، وكأن على قلوبهم أقفالاً تمنع الفهم.

آيات أخرى:

- "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب" (ص: 29). الغاية من إنزال القرآن هي التدبر، وليس فقط التلاوة أو الحفظ.
- "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" (النساء: 82). التدبر يقود إلى الإعجاز، وإلى إدراك أن القرآن من عند الله.

النتيجة: تدبر القرآن **فريضة** على كل مؤمن، وليس مجرد سنة. القراءة بدون تدبر لا تنفع، بل قد تكون وبالاً على صاحبها. قال ابن القيم: "تدبر القرآن هو مقصود التلاوة، وبه تحصل الهداية والشفاء."

4- ينظرون" – العقل ملاحظة وتأمل بصري وعقلي

التحليل اللغوي: جذر (ن ظ ر) يدور حول **الانتظار والتأمل**، والنظر يكون بالعين (البصري) وبالعقل (الفكري).

التحليل القرآني: القرآن يحث على النظر في مخلوقات الله للاعتبار والاتعاظ:

- "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية: 17) – النظر في خلق الإبل يقود إلى التفكر في قدرة الله.
- "قل انظروا ماذا في السموات والأرض" (يونس: 101) – دعوة إلى النظر في الكون كله.
- "أفلم ينظروا إلى ملكوت السموات والأرض" (الأعراف: 185) – النظر في ملكوت الله (أي حقيقة خلقه) يقود إلى الإيمان.

النتيجة: النظر التأملي في الكون هو **عبادة بصرية وعقلية**، وهو من أعظم العبادات عند أهل الفكر والتدبر.

5- يذكرون – العقل استحضار للذاكرة والعبرة

التحليل اللغوي: جذر (ذ ك ر) يدور حول **استحضار الشيء في النفس**، والذكر هو ضد النسيان. والذكر في القرآن يشمل: ذكر الله باللسان، وذكر الله بالقلب، والاتعاظ بالعبر.

التحليل القرآني: آيات الذكر كثيرة جداً (أكثر من 250 مرة):

- "فاذكروني أذكركم" (البقرة: 152) – الذكر عبادة يذكر بها الله عبده.
- "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" (ق: 37) – الذكرى (العبرة) تحصل لمن له قلب (عقل) وسمع (انتباه).
- "وتذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين" (الذاريات: 55) – التذكير بالله وبآياته ينفع المؤمنين.

النتيجة: الذكر هو **حضور القلب مع الله**، وهو أقرب ما يكون إلى "الوعي" في الفلسفة الحديثة. من يذكر الله يكون عقله حاضراً، ومن ينساه يكون غافلاً.

6- أولو الألباب" - العقل الخالص النقي

التحليل اللغوي" :أولو الألباب" هم **أصحاب العقول الخالصة من الشوائب .**لفظ "اللّبّ" هو خلاصة الشيء وأصفاه (لب الثمرة، لب الحنطة). إذاً، "أولو الألباب" هم الذين وصلوا إلى درجة من صفاء العقل تمكنهم من إدراك الحقائق كما هي، دون تحيزات أو شوائب.

التحليل القرآني :وصف الله "أولي الألباب" في مواضع كثيرة، ومن صفاتهم:

- **يتذكرون الله دائماً" :**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم" (آل عمران: 191).
- **يتفكرون في خلق الله" :**ويتفكرون في خلق السماوات والأرض."(آل عمران: 191).
- **ينتفعون بالآيات" :**إن في ذلك لآيات لأولي الألباب" (الزمر: 21).
- **يستجيبون لله" :**ويذكر أولو الألباب" (الزمر: 9).
- **يتدبرون القرآن" :**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب" (ص: 29).

النتيجة :أولو الألباب هم **النخبة المؤمنة** التي جمعت بين العقل الصافي والإيمان القوي والتدبر العميق والذكر الدائم. هم قدوتنا في التكامل بين العقل والوحي والروح.

ت- جدول مقارن: المصطلحات العقلية في القرآن

المصطلح	الجذر	الدلالة الأساسية	العبادة المرتبطة	النظير الفلسفي
يعقلون	ع ق ل	التمييز بين الحق والباطل	التفقه في الدين	العقل التحليلي
يتفكرون	ف ك ر	التأمل في الكون والآيات	التفكر كعبادة	العقل التأملي
يتدبرون	د ب ر	الفهم العميق للنص	تدبر القرآن	الهرمنيوطيقا

المصطلح	الجذر	الدلالة الأساسية	العبادة المرتبطة	النظير الفلسفي
ينظرون	ن ظ ر	الملاحظة والتأمل البصري	النظر في مخلوقات الله	العقل التجريبي
يذكرون	ذ ك ر	استحضار المعرفة والاتعاظ	ذكر الله	الذاكرة والوعي
أولو الألباب	ل ب ب	العقل الخالص النقي	الجمع بين العبادات العقلية	العقل القدسي

ث ـ العلاقة بين المعرفة والوحي: هل يغني أحدهما عن الآخر؟

بعد تحليل هذه المصطلحات، نصل إلى سؤال مهم **:هل العقل كافٍ لمعرفة الله والوصول إلى الحق؟ أم لا بد من الوحي؟**

القرآن يعطي إجابة واضحة **:العقل ضروري لكنه غير كافٍ.**

أولاً: لماذا العقل غير كافٍ؟

المجال	دور العقل	قصور العقل	دور الوحي
معرفة وجود الله	يصل إلى حد كبير (برهان النظم، برهان الإمكان)	لا يصل إلى معرفة الذات الإلهية	يكمل بتفاصيل الصفات والأسماء
معرفة صفات الله	يصل إلى التنزيه (ما لا يليق بالله)	لا يصل إلى الإثبات (كيفية الصفات)	يخبر بالصفات التي تليق بالله
معرفة الشرائع والعبادات	يصل إلى مقاصد عامة (العدل، الرحمة)	لا يصل إلى التفاصيل (كيفية الصلاة، مقدار الزكاة)	يبين التفاصيل

المجال	دور العقل	قصور العقل	دور الوحي
معرفة الغيبيات	لا يصل إليها أصلاً	عاجز عنها	يخبر بها (الجنة، النار، الملائكة)
معرفة جزاء الآخرة	لا يصل إليها	عاجز عنها	يخبر بها ويحفز عليها

ثانياً: لماذا الوحي ضروري من منظور عقلي؟

إذا كان العقل يصل إلى بعض الحقائق، فلماذا أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؟ السؤال وجيه، والقرآن يجيب عليه من عدة زوايا:

1. **العقل يختلف من شخص لآخر :**ليس كل الناس عباقرة أو فلاسفة. الوحي يأتي بـ "البيان" الواضح الذي يفهمه العامي قبل العالم.
2. **العقل قد يخطئ أو ينحرف :**العقل البشري ليس معصوماً. الوحي يأتي لتصحيح الأخطاء وتقويم الانحرافات.
3. **العقل لا يصل إلى التفاصيل التشريعية :**كيف نعرف كيف نصلي؟ كم عدد ركعاتها؟ كيف نزكي؟ كم نصاب الزكاة؟ هذه التفاصيل لا يستطيع العقل بمفرده استنباطها.
4. **العقل لا يصل إلى جزاء الآخرة ويوم القيامة :**هذه أمور غيبية لا سبيل للعقل إليها.
5. **الوحي يقدم "رادعاً" نفسياً :**الإنسان قد يعصي العقل والمنطق، لكن وعده بالجنة ووعيده بالنار يردعه ويشجعه على الطاعة.

ثالثاً: التكامل وليس التعارض

إذاً، العقل والوحي ليسا في تعارض، بل في **تكامل:**

- **العقل** هو الباب الذي يدخل منه الإنسان إلى الوحي (بالاقتناع بوجود الله وحاجة البشرية إلى الوحي).

- **الوحي** هو النور الذي يضيء للعقل ما لا يستطيع رؤيته وحده (التفاصيل التشريعية، الغيبيات).

- **العقل بعد الوحي** يقوم بفهم الوحي وتفسيره وتنزيله على الواقع.

يقول الله تعالى: "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا" (الشورى: 52). الوحي هو "روح" و"نور" لا يستطيع العقل وحده الوصول إليه، لكن بعد أن يصل، يستخدم العقل لفهمه.

ثانياً: الوحي أفق للمعرفة – طبيعة الخطاب الإلهي ودور النبي

أ- ما هو الوحي؟ تعريف قرآني وفلسفي موسع

التعريف اللغوي :الوحي في اللغة: الإشارة السريعة الخفية، أو الإعلام في خفاء. يقال: أوحى إليه إذا أسرّ إليه بكلام لا يفهمه غيره.

التعريف الاصطلاحي القرآني :إعلام الله لأنبيائه بما يريد أن يبلغه للناس، إما بواسطة جبريل، أو بإلهام في القلب، أو بكلام مباشر من وراء حجاب.

أنواع الوحي في القرآن:

النوع	تعريفه	مثاله
وحي الرسالة	الوحي الذي ينزل به جبريل على الأنبياء	القرآن الكريم
وحي الإلهام	إلقاء المعنى في القلب دون واسطة	"وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه" (القصص: 7)
وحي التسخير	إلهام المخلوقات (غير العاقلة) بما ينفعها	"وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً" (النحل: 68)

مثاله	تعريفه	النوع
"فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً" (مريم: 11)	الإشارة السريعة التي يفهمها المخاطب	**وحي الإشارة**

لكن الذي يعنينا هنا هو **وحي الرسالة**، أي القرآن الكريم.

ب- طبيعة الخطاب الإلهي في القرآن: تحليل بلاغي وفلسفي

الله يتكلم في القرآن بصيغ متعددة، لكل منها دلالة بلاغية وفلسفية:

الصيغة الأولى: صيغة المتكلم المفرد (أنا، إني، لي...)

مثال: "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني" (طه: 14). هذه الصيغة تؤكد **الوحدانية** والحضور **الإلهي المباشر**. القارئ يشعر بأن الله يخاطبه مباشرة.

الصيغة الثانية: صيغة المتكلم الجمع (نحن، إنا، لنا...)

مثال: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر: 9). هذه الصيغة تدل على **العظمة والجلال** (تعظيم النفس)، وليس على تعدد الآلهة.

الصيغة الثالثة: صيغة الغائب (هو، الله، ربك...)

مثال: "الله لا إله إلا هو الحي القيوم" (البقرة: 255). هذه الصيغة تدل على **التعظيم والهيبة**، وتفيد أن الله محيط بكل شيء.

الصيغة الرابعة: صيغة المخاطب للنبي (قل، يا أيها النبي، يا أيها الرسول...)

مثال: "قل هو الله أحد" (الإخلاص: 1). هذه الصيغة تؤكد أن النبي هو **المبلغ** وليس المؤلف.

الدلالة الفلسفية: هذا التعدد في صيغ الخطاب يخلق **حضوراً إلهياً مباشراً** في النص، ويجعل القارئ يشعر بأن الله يخاطبه هنا والآن، وليس مجرد نص تاريخي قديم.

ت- النبي: ليس مؤلفاً، بل متلقٍ ومبلغ ومفسر أول

من الأخطاء الكبيرة التي يقع فيها بعض المستشرقين والمتأثرين بهم أنهم يعتبرون النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) **مؤلفاً** للقرآن. هذا خطأ فادح من وجهة النظر الإسلامية.

التحليل القرآني :يقول الله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" (النجم: 3-4). النبي لا ينطق عن هواه، بل كل ما يقوله من القرآن هو وحي من الله.

لكن هذا لا يعني أن النبي كان آلة جامدة .النبي له دور نشط في:

الدور	معناه	الدليل
تلقى الوحي	استقبال الوحي من جبريل أو مباشرة من الله	"نزل به الروح الأمين على قلبك" (الشعراء: 193-194)
فهم الوحي	فهم معاني القرآن وإدراك مقاصده	"إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" (يوسف: 2)
تفسير الوحي	بيان مجمل القرآن بالسنة والأفعال	"وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم" (النحل: 44)
تطبيق الوحي	تطبيق القرآن في حياته وسيرته	"لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" (الأحزاب: 21)
الاجتهاد في بعض الأمور	الاجتهاد في مسائل لم يرد فيها نص	قصة الأسارى يوم بدر (الأنفال: 67)

النتيجة :النبي هو **الهرمنيوطيقي الأول**، وهو الذي علمنا كيف نفهم القرآن ونطبقه. لذلك، الاستغناء عن السنة في فهم القرآن هو خطأ منهجي كبير. السنة ليست مصدراً مستقلاً فقط، بل هي **شارحة ومفسرة للقرآن.**

ث-لماذا الوحي؟ ضرورة الوحي من منظور عقلي وأخلاقي

يمكن تلخيص ضرورة الوحي في **عشر حكم** :

الحكمة	شرحها
تفاوت العقول	ليس كل الناس عباقرة. الوحي يأتي بـ"البيان" الذي يفهمه العامي قبل العالم.
قابلية العقل للخطأ	العقل البشري ليس معصوماً. الوحي يأتي لتصحيح الأخطاء.
عدم وصول العقل إلى التفاصيل	العقل يصل إلى مقاصد عامة، لكنه لا يصل إلى تفاصيل العبادات والمعاملات.
عدم وصول العقل إلى الغيبيات	لا يستطيع العقل معرفة ما في الآخرة، أو حقيقة الملائكة، أو كيفية عذاب القبر.
الحاجة إلى رادع نفسي	الوحي يقدم وعداً ووعيداً يردع النفس عن المعصية ويشجعها على الطاعة.
توحيد الأمة	لو ترك الناس لعقولهم، لاختلفوا في كل شيء. الوحي يوحد الأمة على منهج واحد.
تزكية النفس	الوحي يأتي بمنهج لتهذيب النفس وتزكيتها، وهو ما لا تستطيع العقول وحدها استنباطه.

الحكمة	شرحها
تحقيق العدل	الوحي يقدم منهجاً عادلاً للحكم والقضاء، لا يخضع لأهواء البشر.
إعطاء معنى للحياة	الوحي يخبر الإنسان لماذا خلقه الله، وما هي غايته، وما هو مصيره.
تحقيق السعادة الحقيقية	الوحي يرشد الإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وليس فقط السعادة المادية.

الخلاصة: الوحي **ضرورة عقلية وأخلاقية ووجودية**، لا يمكن الاستغناء عنها بحجة العقل وحده. قال ابن رشد في *فصل المقال*: "الشرع ضروري للجمهور لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى الحقائق بالبرهان". لكن يمكن إضافة: حتى البرهانيون يحتاجون إلى الوحي في التفاصيل التي لا يصلون إليها.

ثالثاً: الحرية الفكرية ومسؤولية الإنسان – بين الاختيار والهداية

أ- آيات الحرية الفكرية والاختيار: تأسيس قرآني موسع

من أعظم ما يميز القرآن أنه يؤسس لـ **حرية الفكر والاختيار** بشكل لم يسبق له مثيل في النصوص الدينية القديمة. إليك أهم الآيات مع تحليلها:

أولاً: آية "لا إكراه في الدين"

"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة: 256).

تحليلها: هذه الآية تعلن مبدأً عاماً: لا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق الإسلام. الدين يقوم على الاقتناع لا على الإجبار. وقد اختلف المفسرون: هل هي منسوخة بآيات القتال أم لا؟ الراجح أنها محكمة غير منسوخة، لأنها تتعلق بحرية الاعتقاد الأساسية.

ثانياً: آيات التخيير

"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف: 29).

تحليلها :الله نفسه يخير الناس بين الإيمان والكفر، فكيف يجبرهم أحد على الإيمان؟ هذه الآية تؤكد أن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون مبنياً على الإكراه.

ثالثاً: آية المسؤولية الفردية

"ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام: 164).

تحليلها :كل إنسان مسؤول عن اختياراته، ولا يحمل أحد ذنب أحد. هذا ينفي فكرة "الخطيئة الموروثة" (العقيدة المسيحية) وينفي مسؤولية الإنسان عن أخطاء غيره.

رابعاً: آية تحدي المخالفين

"قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (البقرة: 111).

تحليلها :القرآن يدعو المخالفين إلى المناقشة العقلية والحوار المنطقي، لا إلى الإكراه أو الإقصاء أو العنف.

خامساً: آية عدم إكراه النبي

"ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس: 99).

تحليلها :الله يخاطب النبي: لو شاء الله لجعل كل الناس مؤمنين، لكنه لم يفعل لحكمة. فلماذا تكره أنت الناس على الإيمان؟ هذا تأكيد أن الإكراه ليس من شأن الدعوة النبوية.

سادساً: الحساب على النية

"إنما الأعمال بالنيات" (الحديث النبوي المتواتر معنى).

تحليلها :الحرية الفكرية مرتبطة بالنية. الإنسان حر في نيته وفي اختياراته، وسيحاسب عليها. وسئل الامام جعفر الصادق عن حد العبادة التي إذا فعلها فاعلها كان مؤدياً فقال" **:**حسن النية بالطاعة".

ب- حدود الحرية الفكرية في القرآن: مسؤولية وليست فوضى

لكن الحرية في القرآن ليست مطلقة بلا حدود. هناك مسؤولية تواكب الحرية:

الحد الأول: الحرية مقيدة بالحق

الحرية ليست أن تفعل ما تريد بغض النظر عن الصواب، بل أن تختار الحق بعد أن تبين لك. "قد تبين الرشد من الغي" البقرة 256– بعد أن تبين الحق، يصبح اختيار الباطل خطأ يتحمل صاحبه مسؤوليته.

الحد الثاني: الحرية تقع ضمن مسؤولية أخلاقية

الإنسان حر، لكنه سيُسأل عن حريته يوم القيامة. ﴿ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[الصافات: 24]. الحرية ليست ترخيصاً للفوضى، بل هي تكليف ومسؤولية.

الحد الثالث: الحرية لا تعني الإضرار بالآخرين

الإسلام يقر حرية الفرد لكنه يحميه من الإضرار بالمجتمع. الردة مثلاً ليست مجرد تغيير رأي، بل هي خيانة عظمى في سياق الدولة الإسلامية (وهذا حكم فقهي قابل للنقاش في سياقات معاصرة، خاصة في دولة المواطنة).

الحد الرابع: الحرية في إطار القانون الأخلاقي

لا حرية في الكذب والغش والخيانة والظلم، لأن هذه أفعال تضر بالآخرين وبالمجتمع. الحرية الأخلاقية هي الحرية في فعل الخير، وليس في فعل الشر.

الحد الخامس: الحرية في إطار عدم الإضرار بالنفس

لا حرية في الانتحار أو إيذاء النفس، لأن النفس ليست ملكاً للإنسان وحده، بل هي أمانة من الله.

الخلاصة :الحرية الفكرية في القرآن هي **حرية مسؤولة**، وليست فوضى إباحة. الإنسان حر في الاختيار، لكنه سيحاسب على اختياره، واختياره مقيد بعدم الإضرار بالآخرين وبالمجتمع وبالنفس.

ت- العقل أداة للهداية لا للتمرد (تحليل نقدي)

نقطة حساسة جداً: هل العقل أداة للهداية أم للتمرد على الوحي؟

الموقف الأول (الظاهرية وبعض السلفيين): العقل مصدر فتنة وتمرد، والواجب هو إغلاق باب العقل والتسليم الأعمى. هذا الموقف خاطئ، والقرآن يرفضه كما رأينا في كثرة آيات التفكر والتدبر.

الموقف الثاني (الإلحاد الجديد): العقل لا يمكن أن ينقاد للوحي، والإيمان هو عدو العقل. هذا الموقف أيضاً خاطئ، لأن العقل الصحيح لا يجد مانعاً في الإيمان بوجود خالق للكون، بل الأدلة العقلية على وجود الله قوية.

الموقف الثالث (الوسطي الصحيح): العقل **أداة للهداية**، أي أداة للوصول إلى الإيمان وتعميقه، وليس أداة للتمرد على الله. عندما يستخدم الإنسان عقله بشكل صحيح، سيقوده ذلك إلى الله وليس إلى بعيد عنه.

الأدلة من القرآن:

- "إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون" (الروم: 24). الذين يعقلون هم الذين يهتدون بهذه الآيات إلى الله.
- "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها" (الحج: 46). السير في الأرض (الدراسة والتأمل) يقود إلى العقل (الفهم) ثم إلى الهداية.
- "إنما يذكر أولو الألباب" (الزمر: 9). التذكر والاتعاظ من خصائص أولي الألباب، وهم الذين جمعوا بين العقل والإيمان.

الخلاصة: العقل ليس بديلاً عن الوحي، وليس عدواً له، بل هو **طريقه** ومدخله. من أغلق عقله، لم يصل إلى الوحي الصحيح (لأنه قد يتبع أي خرافة)، ومن استخدم عقله بشكل صحيح، سيهتدي إلى الحق. قال الغزالي: "العقل كالعين، والوحي كالنور. العين بدون نور لا ترى، والنور بدون عين لا يبصر."



رابعاً: جدلية النقل والعقل في التراث الإسلامي – مقارنة بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة

أ- الفرق الثلاثة: نظرة عامة موسعة

عبر التاريخ الإسلامي، تبلورت **ثلاث مدارس كبرى** في التعامل مع العلاقة بين النقل (الوحي) والعقل، مع تيارات داخلية في كل مدرسة:

المدرسة	أبرز الأعلام	موقفها من العقل	موقفها من النقل	تقييمنا
المتكلمون (الأشاعرة، الماتريدية)	أبو الحسن الأشعري، الباقلاني، الجويني، الغزالي، الرازي	العقل ضروري لفهم النقل، لكنه ليس مستقلاً في التشريع	النقل هو الأصل في التشريع والعقائد	مقبول جزئياً، لكن تفويض الصفات فيه إشكال
المعتزلة	واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، القاضي عبد الجبار	العقل هو الحاكم، والنقل يجب أن يتوافق معه	النقل حجة إذا وافق العقل	مقبول جزئياً، لكن إفراطهم في تقديم العقل يمس النص
الفلاسفة (المشائيون)	الفارابي، ابن سينا، ابن رشد	العقل هو الحاكم الأعلى، والنقل يجب أن يؤول ليتوافق مع البرهان	النقل صحيح لكن ظاهره غير مراد	مرفوض (يؤدي إلى إفراغ النص)
المتصوفة (المعتدلون)	الجنيد، الغزالي (في تصوفه)، القشيري	العقل ضروري لكنه ناقص، والكشف فوقه	النقل هو الأصل، لكن له باطن لا يدركه العقل وحده	مقبول مع الضوابط
المتصوفة (الغلاة)	ابن عربي (عند خصومه)، الحلاج	العقل عاجز، والكشف هو كل شيء	النقل ظاهري، والباطن هو الحقيقة	مرفوض (يؤدي إلى تعطيل الشريعة)

ب- المتكلمون: العقل خادم للنقل

المعتزلة (الذين سبقوا الأشاعرة) كانوا عقلانيين جداً، حتى أنهم قدموا العقل على النقل في بعض المسائل. قالوا: "الحسن والقبح عقليان" (أي أن العقل يدرك أن العدل حسن والظلم قبيح قبل ورود الشرع).

الأشاعرة (أهل السنة) قدموا حلاً وسطاً: العقل والنقل لا يتعارضان، لكن إذا تعارضا ظاهرياً، فالعقل إما أن يتوقف (تفويض) أو أن يؤول النقل بما يتوافق مع العقل (تأويل).

الغزالي يمثل نموذج المتكلم الناضج. في *المنقذ من الضلال*، يحكي رحلته من الشك إلى اليقين، ويخلص إلى أن العقل ضروري لكنه لا يصل إلى كل شيء. هناك "نور إلهي" يقذف في القلب هو أصل الإيمان.

نقد الموقف الكلامي:

- إفراطهم في التفويض (نفوض معنى الصفات إلى الله) قد يؤدي إلى نوع من التعطيل (نفي المعنى الحقيقي للصفات).
- توقفهم عند التعارض الظاهري قد يكون مبالغاً فيه، إذ قد يكون التعارض بسبب قصور فهمنا وليس بسبب تناقض حقيقي.

ت- الفلاسفة: العقل سيد والنقل تابع

ابن سينا يمثل الذروة في تقديم العقل على النقل. عنده أن الحقيقة واحدة، والفلاسفة يصلون إليها بالبرهان، والأنبياء يصورونها للناس بالرموز والأمثال. القرآن إذاً هو "تمثيل" للحقيقة الفلسفية بلغة تناسب العامة.

ابن رشد كان أكثر حرصاً على التوفيق. في *فصل المقال*، أثبت أن الشريعة تأمر بالنظر العقلي، وأن التأويل واجب عند التعارض. لكنه مع ذلك جعل العقل هو الحكم: "إذا تعارض ظاهر الشرع مع البرهان القطعي، يجب تأويل الشرع."

نقد الموقف الفلسفي:

- تقديم العقل على النقل بهذا الشكل قد يؤدي إلى إفراغ النص من محتواه الأصلي، وجعله مجرد قشرة خارجية للحقيقة الفلسفية.
- هذا يمس قدسية النص، لأن النص يصبح مجرد "صورة" للحقيقة، وليس الحقيقة نفسها.
- الفلاسفة أساؤوا استخدام العقل عندما جعلوا تأويلاتهم قطعية بينما هي في الحقيقة ظنية.

ث- المتصوفة: العقل محدود، والكشف فوقه

ابن عربي يمثل الموقف الصوفي الأعمق. عنده أن العقل ضروري لكنه محدود، فلا يستطيع إدراك الحقيقة كما هي. الحقيقة تدرك بـ "الكشف" الذي يمنحه الله للعبد الصالح.

العلاقة بين العقل والكشف عند ابن عربي: العقل كالقمر يستمد نوره من الشمس (الكشف). لكن الكشف لا يلغي العقل، بل يستخدمه كأداة.

الغزالي في تصوفه المعتدل يرى أن الكشف يأتي بعد العقل، ولا يلغي العقل. الكشف يضيف بُعداً جديداً، لكنه لا ينقض الشريعة الظاهرة.

نقد الموقف الصوفي:

- الكشف ذاتي ولا يمكن التحقق منه. قد يدعي أحدهم الكشف فيقول ما يخالف النص، فكيف نميز؟
- لا بد من ضوابط، وهذا ما حاول الغزالي وابن عربي نفسه وضعه (كالتمييز بين الكشف الإلهي والكشف الشيطاني).
- من الخطأ جعل الكشف مصدراً مستقلاً للتشريع، فهذا يؤدي إلى الفوضى.

ج- الموقف التكاملي: نقد وتركيب (جدول مقارن نهائي)

بعد عرض هذه المواقف، يمكننا استخلاص الموقف التكاملي الذي نراه أصح:

القضية	مع المتكلمين	مع المعتزلة	مع الفلاسفة	مع المتصوفة
أصل المعرفة	النقل هو الأصل	العقل هو الأصل	العقل هو الأصل	الكشف هو الأصل
دور العقل	ضروري لفهم النقل	مستقل في الحكم	حاكم على النقل	أداة محدودة

القضية	مع المتكلمين	مع المعتزلة	مع الفلاسفة	مع المتصوفة
دور النقل	الأصل في التشريع	حجة إذا وافق العقل	يحتاج إلى تأويل	ظاهر للناس
دور الكشف	غير معترف به	غير معترف به	غير معترف به	المصدر الأعلى
متى نؤول؟	عند التعارض مع العقل القطعي	عند التعارض مع العقل	عند التعارض مع العقل	لا نحتاج إلى تأويل، بل إلى كشف

موقفنا التكاملي:

- **مع المتكلمين :**العقل ضروري لفهم النقل، والتأويل جائز في حدود.
- **مع المعتزلة :**العقل يدرك الحسن والقبح في الأصول، لكن ليس في التفاصيل.
- **مع الفلاسفة :**العقل ليس عدواً للوحي، والنظر العقلي فريضة دينية.
- **مع المتصوفة :**هناك أبعاد للنص لا يدركها العقل وحده، وتحتاج إلى قلب سليم وكشف رباني.

لكن ضد الجميع في غلوهم:

- ضد تعطيل العقل (كما عند بعض الظاهرية والمتصوفة الغلاة).
- ضد تقديم العقل على النقل بلا ضوابط (كما عند بعض الفلاسفة).
- ضد جعل الكشف مصدراً مستقلاً للتشريع (كما عند بعض الغلاة من الصوفية).

ح- خلاصة عملية: كيف نعيش التكامل بين العقل والوحي في حياتنا اليومية؟ (تطبيق عملي)

نقدم للقارئ **وصفة عملية** من سبع خطوات ليعيش بها التكامل بين العقل والوحي:

الخطوة	المجال	التطبيق العملي
1	في طلب العلم	استخدم عقلك واسأل وتفكر، لكن لا تكن متعجرفاً. اعلم أن هناك حدوداً لعقلك، وأن الوحي يأتي ليكمل ما بدأه العقل.
2	في فهم النص	ابدأ بالعقل لفهم اللغة والسياق، لكن إذا وصلت إلى حد العقل (الأمور الغيبية)، فاستسلم للوحي.
3	في الدعوة	استخدم البرهان العقلي مع المثقفين، والموعظة الحسنة مع العوام، والجدال بالتي هي أحسن مع المعاندين.
4	في الإيمان	ابدأ بالعقل ليوصلك إلى وجود الله، ثم أضف الإيمان ليوصلك إلى محبته، ثم أضف التجربة الوجودية (العبادة والذكر) لتذوق حلاوة القرب منه.
5	في الأخلاق	استخدم عقلك لمعرفة حسن العدل وقبح الظلم، لكن لا تكتفِ بذلك؛ أضف الوحي لتعرف تفاصيل ما هو عدل في كل حالة.
6	في مواجهة الشبهات	استخدم عقلك للرد على الشبهات، لكن لا تترك قلبك يتأثر بها. الإيمان أقوى من العقل في مواجهة الشكوك.
7	في الحياة اليومية	خذ بالأسباب (استخدم عقلك في التخطيط والعمل)، وتوكل على الله (سلم له في النتائج). هذا هو التوازن العملي.

خلاصة الفصل السادس

في هذا الفصل، حللنا بعمق العلاقة بين العقل والوحي من منظور قرآني، وخلصنا إلى النتائج التالية:

أولاً: مفهوم العقل في القرآن

- العقل ليس مفهوماً مجرداً، بل هو سلسلة من الأفعال (يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، ينظرون، يذكرون) التي تؤدي إلى الإيمان والعمل الصالح.
- "أولو الألباب" هم الذين وصلوا إلى درجة من صفاء العقل تمكّنهم من إدراك الحقائق كما هي.
- العقل ضروري لكنه غير كافٍ؛ يحتاج إلى الوحي ليكمله ويهذبه.

ثانياً: الوحي كأفق للمعرفة

- الوحي ليس بديلاً عن العقل، بل هو مكمل له وهادٍ له.
- النبي ليس مؤلفاً للقرآن، بل متلقٍ ومبلغ ومفسر أول.
- الوحي ضرورة عقلية وأخلاقية ووجودية، ولا يمكن الاستغناء عنه.

ثالثاً: الحرية الفكرية ومسؤولية الإنسان

- القرآن يؤسس لحرية الفكر والاعتقاد ("لا إكراه في الدين")، لكنها حرية مسؤولة يتحمل الإنسان تبعاتها.
- العقل هو أداة للهداية إلى الله، وليس للتمرد عليه.
- الحرية مقيدة بالحق وبالمسؤولية الأخلاقية وبعدم الإضرار بالآخرين.

رابعاً: جدلية النقل والعقل في التراث الإسلامي

- المتكلمون جعلوا العقل خادماً للنقل.
- المعتزلة جعلوا العقل مستقلاً (في الأصول).

- الفلاسفة جعلوا العقل سيداً على النقل.
- المتصوفة جعلوا الكشف فوق العقل والنقل.
- الموقف التكاملي الذي نراه أصح هو: تكامل جدلي بين العقل والوحي والتجربة الوجودية، مع بقاء الوحي هو الأصل في التشريع والعقائد القطعية.

هذا الفصل يكمل ما بدأناه في الفصول السابقة، ويؤسس للرؤية الفلسفية الكلية التي تجعل من العقل أداة للهداية، ومن الوحي أفقاً للمعرفة، ومن الإنسان كائناً حراً مسؤولاً يسعى إلى الحكمة.

هوامش ومراجع الفصل السادس

مراجع مفهوم العقل في القرآن:

- الراغب الأصفهاني .*مفردات ألفاظ القرآن* .تحقيق صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القلم، 1992. (مواد: عقل، فكر، دبر، نظر، ذكر، لب).
- ابن منظور .*لسان العرب* .القاهرة: دار المعارف، 1981. (نفس المواد).
- مصطفى، إبراهيم وآخرون .*المعجم الوسيط* .القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972.
- الطبري، محمد بن جرير .*جامع البيان في تأويل القرآن* .القاهرة: دار المعارف، 1954. (في تفسير الآيات المتعلقة بالعقل).

مراجع الوحي والعقل:

- الغزالي، أبو حامد .*المنقذ من الضلال* .تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999.
- الغزالي، أبو حامد .*إحياء علوم الدين* .بيروت: دار المعرفة، 1980. (كتاب العلم، كتاب آداب تلاوة القرآن).
- ابن رشد، أبو الوليد .*فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال* .تحقيق ألبير نادر. بيروت: دار المشرق، 1973.
- ابن تيمية، تقي الدين .*درء تعارض العقل والنقل* .تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979.

- طه عبد الرحمن. *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

- طه عبد الرحمن. *الحق العربي والإسلامي: أصول معرفية ومنهجية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

مراجع الحرية الفكرية في الإسلام:

- العوضي، عبد الوهاب. *الحرية الدينية في الإسلام*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.

- أبو زيد، نصر حامد. *نقد الخطاب الديني*. القاهرة: سينا للنشر، 1992. (خاصة فصل "حرية الفكر في الإسلام").

- شحرور، محمد. *الإسلام والإيمان: منظومة القيم*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1999.

- القرضاوي، يوسف. *الإنسان في القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1998.

مراجع جدلية النقل والعقل في التراث الإسلامي:

- الجابري، محمد عابد. *تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

- الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- أركون، محمد. *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998.

- فضل الرحمن. *الإسلام والعقلانية*. ترجمة محمد سليم. بيروت: دار النهار، 1984.

- العظم، صادق جلال. *نقد الفكر الديني*. بيروت: دار الطليعة، 1992.



الفصل السابع: الوجود والكون في ضوء القرآن – من الخلق إلى المسؤولية

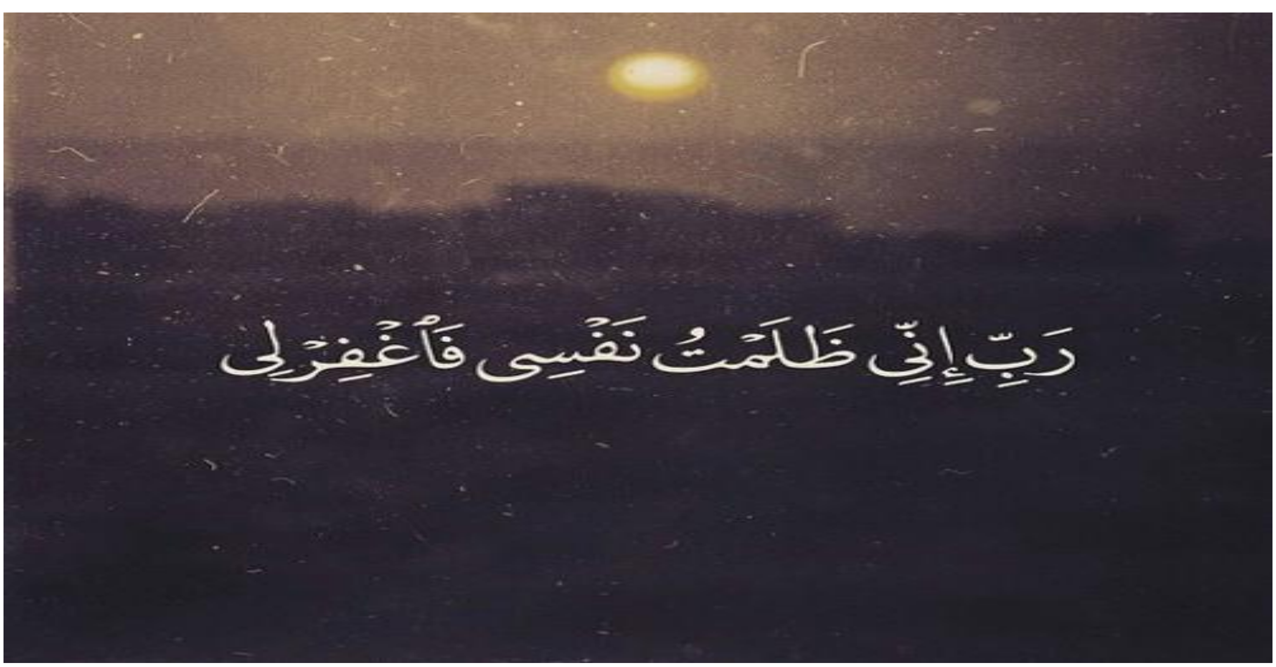
تمهيد: لماذا هذا الفصل بعد الفصل السادس؟

بعد أن بحثنا في الفصل السادس العلاقة بين العقل والوحي، وبعد أن أسسنا في الفصول السابقة هرمنيوطيقا قرآنية، نحتاج الآن إلى خطوة كونية :**ما هي رؤية القرآن للوجود والكون؟** كيف ينظر القرآن إلى الخلق والإبداع؟ وإلى النظام والقانون؟ وإلى الزمان والمكان؟ وإلى مكانة الإنسان في هذا الكون؟

هذا الفصل يأخذنا من التحليل النصي والتأويلي إلى **الرؤية الفلسفية الشاملة**، التي تجعل من القرآن ليس فقط كتاب هدى وعبادة، بل أيضاً **كتاب كون** (cosmic book) يقدم تصوراً متكاملاً للوجود.

محاور هذا الفصل:

1. **الخلق والإبداع الإلهي** :مفهوم الخلق من العدم (creatio ex nihilo) ، والتجدد الكوني (الخلق المتجدد)، والعلاقة بين الخالق والمخلوق.
2. **النظام الكوني والقانون** :السنن الإلهية في الطبيعة والمجتمع، ومفهوم العلية والسببية في القرآن.
3. **الزمان والمكان** :الزمن الكوني والزمن الوجودي (يوم، دهر، آن، أمد، أبد)، وفلسفة التاريخ في القرآن.
4. **الإنسان في الكون** :الاستخلاف، التكريم، الحرية والمسؤولية، والإنسان ككائن رمزي يحمل الأمانة.



أولاً: الخلق والإبداع الإلهي – من العدم إلى التجدد الكوني

أ- مفهوم الخلق في القرآن: تحليل لغوي وفلسفي للمصطلحات

القرآن يستخدم عدة ألفاظ للدلالة على خلق الله للكون، لكل منها دلالة مختلفة وعميقة:

المصطلح	مادته	دلالته الأساسية	دلالته الفلسفية	مثال قرآني
خلق	خ ل ق	الإيجاد من عدم بعد تقدير وتصوير	الإبداع المقترن بالحكمة والتنظيم	"الله خالق كل شيء" (الزمر: 62)
بدع	ب د ع	الإيجاد من غير مثال سابق	الإبداع المطلق (creatio ex nihilo)	"بديع السموات والأرض" (البقرة: 117)
جعل	ج ع ل	التحويل والتكوين من مادة موجودة	إعادة التشكيل والتنظيم	"وجعل لكم من أنفسكم أزواجاً" (الشورى: 11)
فطر	ف ط ر	الخلق على هيئة خاصة وطبيعة معينة	الخلق على فطرة سليمة	"الحمد لله فاطر السموات والأرض" (فاطر: 1)
كون	ك و ن	الإيجاد والوجود	الوجود من العدم	"فيكون" (يس: 82)
صنع	ص ن ع	الإتقان والإحكام	الإبداع المتقن	"صنع الله الذي أتقن كل شيء" (النمل: 88)
أنشأ	ن ش أ	الإيجاد والتربية والتنشئة	الخلق المقترن بالتنمية	"وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة" (الأنعام: 98)

المصطلح	مادته	دلالته الأساسية	دلالته الفلسفية	مثال قرآني
ذرأ	ذ ر أ	الخلق والانتشار	الخلق المنتشر في الأرض	"وذرأ لكم في الأرض ما اختلف ألوانه" (النحل: 13)

أهم هذه المصطلحات هو **"بدع "**الذي يشير إلى **الإبداع المطلق من العدم** .(*creatio ex nihilo*) هذا المفهوم يختلف جذرياً عن المفاهيم الفلسفية القديمة:

موقف القرآن منه	معناه	مصدره	المفهوم الفلسفي
مرفوض (لأنه يفترض أزلية المادة)	العالم صدر عن الله بالفيض، والمادة أزلية	أفلاطون، أفلوطين، ابن سينا	**الصدور** (Emanation)
مرفوض (لأنه يحد من قدرة الله)	الله خلق العالم من مادة أزلية موجودة قبله	أرسطو، بعض المتكلمين	**الخلق من مادة أزلية** (Creation from pre-existing matter)
متبنى في القرآن	الله خلق العالم من لا شيء، بإرادته المطلقة	القرآن، بعض آباء الكنيسة	**الخلق من العدم** (Creatio ex nihilo)

يقول الله تعالى: "بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء" (الأنعام: 101). "بديع" يعني مبدعها ومبتدئها من غير مثال سبق.

الدلالات الفلسفية للخلق من العدم:

- **أولاً:** يؤكد على قدرة الله المطلقة واستقلاليته عن أي مادة أزلية. الله ليس بحاجة إلى "مادة" يخلق منها العالم، بل هو يخلق بقدرته المطلقة.

- **ثانياً:** ينفي أي شرك أو ثنائية في الوجود (مادة وإله). الوجود كله من الله وإليه.

- **ثالثاً:** يجعل الكون كله مديناً لله بالوجود، فلا استقلال لأي شيء عنه. كل شيء في الكون ممكن الوجود، ووجوده مرهون بمشيئة الله.

ب- مراحل الخلق: بين الأيام الستة والحقيقة العلمية

القرآن يذكر أن الله خلق السماوات والأرض في **ستة أيام** (الأعراف: 54، يونس: 3، هود: 7، الفرقان: 59، السجدة: 4، ق: 38، الحديد: 4). السؤال: هل هذه "أيام" كونية مدتها 24 ساعة مثل أيامنا؟ أم أنها "أيام" بمعنى مراحل أو أزمنة غير محددة؟

الآراء المختلفة في تفسير "الأيام الستة:"

الرأي	أصحابه	معناه	تقييمه
أيام بمقياسنا (24 ساعة)	بعض الظاهرية	خلق الله السماوات والأرض في ستة أيام كأيامنا	ضعيف (لأن الشمس والقمر لم يكونا قد خلقا بعد)
أيام من أيام الآخرة	الطبري، ابن كثير، الرازي	كل يوم منها كألف سنة مما تعدون	قوي (لأنه مروي عن السلف)
مراحل زمنية غير محددة	كثير من المفسرين المعاصرين	الأيام الستة هي ست مراحل أو أزمنة غير محددة	قوي (يتوافق مع العلم الحديث)
التوافق مع العلم الحديث	الشعراوي، النابلسي	الأيام الستة تتوافق مع مراحل الانفجار العظيم وتكوين الكون	اجتهادي (ممكن لكن ليس قطعياً)

الراجح :أغلب المفسرين (ومنهم الطبري وابن كثير والرازي) يرون أن هذه الأيام ليست أياماً بمقياسنا البشري، لأن الشمس والقمر (اللذان يحددان اليوم والأسبوع والشهر والسنة) لم يكونا قد خلقا بعد في بداية الخلق. قال الطبري: "تلك الأيام من أيام الآخرة، كل يوم منها كألف سنة مما تعدون."

التفصيل القرآني لمراحل الخلق:

الآية	ما حدث فيها	اليوم (المرحلة)
"قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين" (فصلت: 9)	خلق السماوات والأرض (في البدء)	**اليوم الأول**
"وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام" (فصلت: 10)	خلق الرواسي (الجبال) وتقدير الأقوات	**اليوم الثاني**
"ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (فصلت: 11)	خلق السماوات السبع	**اليوم الثالث**
"وزينا السماء الدنيا بمصابيح" (فصلت: 12)	تزيين السماء الدنيا بالكواكب	**اليوم الرابع**
"خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش" (الحديد: 4)	إتمام الخلق والاستواء على العرش	**اليوم الخامس والسادس**



ت- التجدد الكوني: الخلق المتجدد والبعث كاستئناف

من أعظم ما في الرؤية القرآنية للوجود أنها لا تنظر إلى الخلق كحدث وقع في الماضي وانتهى، بل تنظر إليه كـ **عملية متجددة** كل لحظة. الله ليس مهندساً وضع الكون ثم تركه، بل هو **المدبر** والممسك والمحيي والمميت في كل لحظة.

آيات تدل على التجدد الكوني:

أولاً: التدبير المستمر

"إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش **يدبر الأمر** "(يونس: 3). التدبير مستمر، ليس حدثاً ماضياً.

ثانياً: كل يوم هو في شأن

"كل يوم هو في شأن" (الرحمن: 29). الله في كل يوم (أي كل آن ووقت) له شأن من خلقه: يحيي ويميت، يعز ويذل، يفعل ما يشاء. قال ابن عباس: "من شأنه أن يغفر ذنباً، ويفرج كرباً، ويرفع قوماً، ويضع آخرين."

ثالثاً: الإمساك والبقاء

"إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا" (فاطر: 41). الكون لا يبقى بذاته، بل الله يمسكه كل لحظة. لو ترك الله الكون لحظة لزال وانهار.

رابعاً: الإحياء والإماتة المستمران

"الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الزمر: 42). الإماتة والإحياء مستمران كل يوم في اليقظة والمنام.

خامساً: البعث استئناف الخلق

"كما بدأنا أول خلق نعيده" (الأنبياء: 104). يوم القيامة، الكون يعاد خلقه بشكل جديد. البعث هو استئناف لعملية الخلق، وليس خلقاً من لا شيء.

الدلالة الفلسفية للتجدد الكوني:

هذا المفهوم قريب من نظرية **"الخلق المستمر (continuous creation)"** التي ناقشها بعض الفلاسفة والمتكلمين (كالجويني والغزالي). الفكرة: العالم في كل لحظة يحتاج إلى الله لوجوده. ليس العالم مستقلاً بذاته، بل وجوده يتجدد كل لحظة بإرادة الله. هذا الموقف ينفي فكرة "السببية المستقلة" ويؤكد أن كل شيء معلق بالله.

ث- العلاقة بين الخالق والمخلوق: من الوجوب إلى الإمكان (تحليل فلسفي)

في الفلسفة، ناقش الفلاسفة (من أرسطو إلى ابن سينا) العلاقة بين الخالق والمخلوق من حيث **الوجوب والإمكان:**

المفهوم	تعريفه	في الفلسفة اليونانية	في القرآن
واجب الوجود	الذي لا يمكن ألا يوجد، وجوده ضروري	العلة الأولى (أرسطو)	الله وحده (لا إله إلا هو)
ممكن الوجود	الذي يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وجوده ليس ضرورياً	العالم	كل ما سوى الله

القرآن يقر هذا المفهوم: "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء" (الروم: 40). الإنسان (والكون كله) يعتمد على الله في خلقه ورزقه وإماتته وإحيائه.

الدلالات الفلسفية لهذه العلاقة:

- **أولاً :**الكون ليس أزلياً ولا مستقلاً عن الله. هو ممكن الوجود، ووجوده مرهون بإرادة الله.
- **ثانياً :**الإنسان ليس إلهاً ولا مستقلاً عن الله. هو مخلوق محتاج إلى خالقه في كل لحظة.
- **ثالثاً :**هذه العلاقة تحدد **موقف الإنسان من الكون :**الكون ليس إلهاً، وليس أزلياً، وليس مستقلاً عن الله. الإنسان لا يسجد للشمس والقمر (كما فعل عبدة الشمس)، بل يسجد لله خالقهما. قال تعالى: "ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون" (فصلت: 37).

ثانياً: النظام الكوني والقانون – السنن الإلهية والسببية

أ- مفهوم "السنة" في القرآن: القوانين الثابتة للطبيعة والمجتمع

كلمة "سنة" في القرآن تعني **الطريقة الثابتة،** أو **القانون الذي لا يتغير** .تكررت مادة (س ن ن) في القرآن حوالي 12 مرة، معظمها في سياق "سنة الله" أو "سنة من قبلكم."

يقول الله تعالى: "فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً" (فاطر: 43). سنة الله لا تبديل ولا تحويل فيها.

أنواع السنن الإلهية:

نوع السنة	تعريفه	أمثلة	الآيات
سنن كونية (طبيعية)	القوانين الثابتة في الطبيعة والكون	تعاقب الليل والنهار، دوران الأفلاك، نزول المطر، نمو النبات	"والشمس تجري لمستقر لها" (يس: 38)
سنن تاريخية (اجتماعية)	القوانين الثابتة في تطور المجتمعات	الأمم التي كذبت رسلها أهلكها الله، العدل يؤدي إلى الاستقرار والظلم يؤدي إلى الانهيار	"سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً" (الإسراء: 77)
سنن نفسية (فردية)	القوانين الثابتة في النفس البشرية	الإيمان يورث الطمأنينة، الكفر يورث القلق، العمل الصالح يورث السعادة	"من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" (النحل: 97)
سنن تربوية (أخلاقية)	القوانين الثابتة في تربية النفس وتزكيتها	من يتق الله يجعل له مخرجاً، من يصبر ينصر	"ومن يتق الله يجعل له مخرجاً" (الطلاق: 2)

الآيات	أمثلة	تعريفه	نوع السنة
"وأمرهم شورى بينهم" (الشورى: 38)	الملك يدوم بالعدل ويزول بالظلم، الشورى أساس الحكم الرشيد	القوانين الثابتة في الحكم والسياسة	**سنن سياسية (حكمية)**

الدلالة الفلسفية للسنن الإلهية:

- **أولاً:** الكون والمجتمع والتاريخ يخضعون لقوانين ثابتة من وضع الله. هذه القوانين يمكن دراستها (وهو ما نسميه العلوم الطبيعية والإنسانية).
- **ثانياً:** هذه القوانين ليست مستقلة عن الله، بل هي تعبير عن إرادته المنتظمة. الله يخلق الأسباب والمسببات معاً.
- **ثالثاً:** معرفة السنن الإلهية تمكن الإنسان من التنبؤ والتخطيط والتحكم في الطبيعة والمجتمع، في حدود ما أذن الله به.

ب- العلية والسببية في القرآن: بين الإثبات والنفي

أحد أكبر الإشكاليات الفلسفية: هل القرآن يقر بمبدأ **السببية** (أن لكل مسبب سبباً) أم ينفيه؟ هناك آيات توحي بكلا الأمرين.

أولاً: آيات تثبت السببية (على مستوى الظاهر):

- "فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات" (الأعراف: 57). الماء سبب لإخراج الثمرات.
- "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" (الملك: 15). المشي سبب للأكل من الرزق.
- "وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس" (الحديد: 25). الحديد سبب للقوة والمنافع.

ثانياً: آيات تنفي الاستقلالية عن السبب (على مستوى الحقيقة):

- "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال: 17). الله هو الفاعل الحقيقي، والنبي مجرد سبب ظاهري.

- "قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله" (الأعراف: 188). لا يملك النبي (وهو إنسان) نفعاً ولا ضراً، بل الله هو المالك.

- "وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين" (التكوير: 29). مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله.

الحل الفلسفي: مذهب "الأشعرية" في السببية

هذا الموقف (الذي قال به أبو الحسن الأشعري والغزالي وابن تيمية في بعض مسائله) يقر بأن:

- **على مستوى الظاهر :**هناك أسباب ومسببات، وهذا ما نراه في تجاربنا اليومية. النار تحرق، والماء يروي، والسكين يقطع.

- **على مستوى الحقيقة المطلقة :**لا فاعل حقيقي إلا الله. الله يخلق السبب والمسبب معاً، لكنه جعل العادة أن المسبب يتبع السبب.

- **المعجزة :**خرق لهذه العادة، حيث يخلق الله المسبب بدون السبب المعتاد. مثلاً: نار إبراهيم لم تحرق لأن الله خلق البرد والسلامة بدون سبب النار.

تطبيقات عملية على هذه النظرة:

المجال	التطبيق العملي
الطب	تأخذ بالسبب (تذهب للطبيب، تأخذ الدواء)، لكنك لا تعلق قلبك على السبب. الشفاء بيد الله.
الزراعة	تزرع البذور وتتعب (الأسباب)، لكن النمو والحصاد بيد الله.
التعليم	تدرس وتجتهد (الأسباب)، لكن النجاح والفهم بيد الله.
الاقتصاد	تعمل وتجتهد وتخطط (الأسباب)، لكن الرزق بيد الله.

المجال	التطبيق العملي
الأمن	تتخذ الأسباب الوقائية (الأسباب)، لكن السلامة والحماية بيد الله.

الخلاصة :المسلم يأخذ بالأسباب (يطبب إذا مرض، يزرع إذا أراد الطعام، يتعلم إذا أراد العلم)، لكنه لا يعلق قلبه بالأسباب، بل يعلم أن النتيجة بيد الله. هذا هو التوكل الحقيقي. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اعقلها وتوكل" (رواه الترمذي). أي: اربط الناقة (خذ بالأسباب) ثم توكل على الله.

ت- الإعجاز والخرق للعادة: استثناء في النظام

النظام الكوني الذي وضعه الله ليس مطلقاً بمعنى أنه لا يمكن خرقها. الله قادر على **خرق العادة** وإظهار **المعجزات** للأنبياء.

تعريف المعجزة في القرآن :أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي لتأييده وإثبات صدقه.

أمثلة على المعجزات في القرآن:

النبي	المعجزة	الآية
موسى	عصا تتحول إلى ثعبان، يد تخرج بيضاء	"فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين" (الأعراف: 107)
عيسى	يخلق من الطين كهيئة الطير، يبرئ الأكمه والأبرص	"إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله" (آل عمران: 49)
محمد صلى الله عليه وسلم	انشقاق القمر، الإسراء والمعراج، القرآن نفسه معجزة عقلية بلاغية	"اقتربت الساعة وانشق القمر" (القمر: 1)

لماذا المعجزات؟ لتثبت أن الله هو الفاعل الحقيقي، وأن النظام الكوني ليس مستقلاً عنه. المعجزة تذكر الناس بأن الله على كل شيء قدير، وأن الأسباب ليست هي الحقيقة المطلقة. قال الله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال: 17).

الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر والشعوذة:

المفهوم	تعريفه	مصدره	الغرض منه
المعجزة	أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي	الله	تأييد النبي وإثبات صدقه
الكرامة	أمر خارق للعادة يظهره الله على يد ولي	الله	إكرام الولي وزيادة يقينه
السحر	أمر خارق للعادة بالاستعانة بالشياطين	الشيطان	إضلال الناس والتفاخر
الشعوذة	خداع بصري أو نفسي	النفس	الاحتيال على الناس

ثالثاً: الزمان والمكان – الزمن الكوني والزمن الوجودي وفلسفة التاريخ

أ- مفاهيم الزمن في القرآن: تحليل موسع لمصطلحات الزمن

القرآن يستخدم عدة مفاهيم للزمن، لكل منها دلالة عميقة:

المصطلح	دلالته اللغوية	دلالته القرآنية	مثال قرآني
اليوم (بالمعنى الكوني)	فترة زمنية غير محددة	مرحلة زمنية طويلة، قد تعادل آلاف السنين	"وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون" (الحج: 47)

المصطلح	دلالته اللغوية	دلالته القرآنية	مثال قرآني
اليوم (بالمعنى الإنساني)	دورة شمسية (24 ساعة)	اليوم العادي في حياة البشر	"قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة" (القصص: 71)
الدهر	الزمن الممتد	الزمن الأزلي أو الطويل جداً؛ نهى الله عن سب الدهر	"وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" (الجاثية: 24)
الأجل	المدة المحددة	مدة محددة لكل شيء (أجل الحياة، أجل الموت، أجل القيامة)	"وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب" (فاطر: 11)
الساعة	اللحظة المحددة	يوم القيامة، لحظة الحساب	"وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير" (لقمان: 34)
الأمد	الغاية والمنتهى	نهاية الشيء، الغاية القصوى	"لتبلغوا أجلاً مسمى" (غافر: 67)
الأبد	الزمن غير المحدود	الخلود في الآخرة (جنة أو نار)	"خالدين فيها أبداً" (النساء: 122)
الحين	الوقت القليل	فترة زمنية قصيرة غير محددة	"هل أتى على الإنسان حين من الدهر" (الإنسان: 1)

الدلالة الفلسفية: الزمن الكوني والزمن الإنساني

الزمن ليس مطلقاً في القرآن. اليوم عند الله يختلف عن اليوم عند الإنسان. يوم القيامة طوله 50 ألف سنة. هذا يشير إلى **نسبية الزمن**، وهي حقيقة اكتشفها العلم الحديث في نظرية النسبية لأينشتاين.

قال تعالى: "وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون" (الحج: 47). وفي آية أخرى: "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" (المعارج: 4). هذا يعني أن هناك "أياماً" إلهية مختلفة الأطوال، مما يشير إلى أن الزمن ليس مطلقاً بل نسبي.

نقد تأليه الدهر :العرب قبل الإسلام كانوا يعتقدون أن الدهر هو الذي يهلكهم، فأكذبهم القرآن: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (الجاثية: 24). الدهر ليس إلهاً، بل هو مخلوق من مخلوقات الله. والنبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر" (رواه مسلم)، أي أن الله هو فاعل ما يحدث في الدهر، فالدهر ليس فاعلاً مستقلاً.

ب- فلسفة التاريخ في القرآن: من التقدم الدائري إلى الخط الهادف

على عكس النظرة الدائرية للتاريخ عند اليونان (العود الأبدي) والنظرة التراكمية عند الحداثيين (التقدم الخطي غير الهادف)، القرآن يقدم **نظرة هادفة** للتاريخ: التاريخ يسير نحو هدف، وهو يوم القيامة، لكنه يتكرر في أنماطه وسننه.

أولاً: نظريات التاريخ مقارنة مع الرؤية القرآنية

النظرية	مؤسسوها	رؤيتها للتاريخ	الرؤية القرآنية
النظرية الدائرية	اليونان (هسيودوس، أفلاطون)	التاريخ يتكرر في دورات لا نهاية لها	القرآن يرفض العود الأبدي، ويؤكد نهاية التاريخ
النظرية الخطية التراكمية	الحداثة الغربية (كوندورسيه، هيغل)	التاريخ يتقدم خطياً نحو الأفضل	القرآن يقر بالتقدم لكن مع إمكانية الانحدار

النظرية	مؤسسوها	رؤيتها للتاريخ	الرؤية القرآنية
النظرية الجدلية	هيغل، ماركس	التاريخ يتطور عبر صراع الأضداد	القرآن يقر بالصراع بين الحق والباطل، لكن ليس كمبدأ مطلق
النظرية الهرمينيوطيقية	غادامير، ريكور	التاريخ يؤثر في فهمنا للنصوص	القرآن يقر بتأثير التاريخ في الفهم، لكن مع ثبات النص
النظرية القرآنية	الوحي	التاريخ يسير نحو يوم القيامة، ويتكرر في سننه، والإنسان فاعل فيه	المتبنى

ثانياً: أنماط التاريخ في القرآن

النمط	تعريفه	مثال قرآني
قصة الخليقة	بداية التاريخ الإنساني بخلق آدم وهبوطه إلى الأرض	"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30)
قصص الأنبياء والمرسلين	قصص الأنبياء مع أقوامهم، تتكرر فيها أنماط الإرسال والتكذيب والإهلاك	قصص نوح، هود، صالح، إبراهيم، لوط، شعيب، موسى، عيسى، محمد
نمط الإرسال والتكذيب والإهلاك	الله يرسل رسولاً، قومه يكذبونه، ثم الله يهلكهم ويستخلف قوماً آخرين	"فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة" (الحج: 45)

النمط	تعريفه	مثال قرآني
نمط الاستخلاف والتمكين	المؤمنون الصادقون يعدهم الله بالاستخلاف في الأرض	"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض" (النور: 55)
نمط الصراع بين الحق والباطل	صراع مستمر بين قوى الحق وقوى الباطل، والنصر في النهاية للحق	"بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق" (الأنبياء: 18)

ثالثاً: فلسفة التاريخ القرآنية – مبادئها

المبدأ	شرحه	الدليل
التاريخ ليس عبثياً	له غاية (يوم القيامة)	"أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً" (المؤمنون: 115)
التاريخ يتكرر في سننه	السنن الإلهية لا تتغير، وما حدث للأمم السابقة يمكن أن يحدث للأمم اللاحقة	"فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً" (فاطر: 43)
الإنسان فاعل في التاريخ	ليس مجرد أداة، له حرية واختيار ومسؤولية	"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد: 11)
سنة الله لا تتغير	قوانين التاريخ ثابتة: العدل يؤدي إلى الاستقرار، والظلم يؤدي إلى الانهيار	"ولن تجد لسنتنا تحويلاً" (الإسراء: 77)

المبدأ	شرحه	الدليل
العبرة من التاريخ	ليست مجرد معلومات عن الماضي، بل تحذير وتبصير للحاضر	"لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب" (يوسف: 111)

ت- المكان في القرآن: بين المقدس والمباح، بين الشهادة والغيب

المكان في القرآن له مستويات وقدسيات مختلفة:

أولاً: الأماكن المقدسة

المكان	قدسيته	الدليل
مكة المكرمة	أقدس مكان على وجه الأرض، فيه الكعبة المشرفة	"إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً" (آل عمران: 96)
المسجد الحرام	المسجد الذي حول الكعبة، والصلاة فيه بمئة ألف صلاة	"سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام" (الإسراء: 1)
المسجد الأقصى	ثاني مسجد وضع في الأرض، والصلاة فيه بخمسمائة صلاة	"إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله" (الإسراء: 1)
مسجد قباء	أول مسجد بني في الإسلام، والصلاة فيه بعمرة	"لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه" (التوبة: 108)
الطور	الجبل الذي كلم الله عليه موسى	"وناديناه من جانب الطور الأيمن" (مريم: 52)

ثانياً: الأماكن المباحة

"الأرض كلها مسجد" (الحديث النبوي). المسلم يمكنه أن يصلي في أي مكان طاهر، إلا ما استثني شرعاً (المقبرة والحمام).

ثالثاً: الأماكن المحرمة

- الأماكن التي تعبد فيها الأوثان (في زمن الجاهلية) – حرم الله الصلاة فيها.
- الأماكن التي فيها نجاسة (الحمام، والمزبلة) – لا تصح الصلاة فيها.

رابعاً: مكان الله (تنزيه الله عن المكان)

من أعظم ما يميز العقيدة الإسلامية عن غيرها: **الله ليس في مكان**. هو "في السماء" بمعنى العلو والفوقية، وليس بمعنى المكان المحدود. "وهو معكم أين ما كنتم" (الحديد: 4) – معية الله لا تعني حلوله في المكان، بل علمه وإحاطته وقدرته.

قال الإمام أبو حنيفة: "من قال لا أدري ألله في السماء أم في الأرض فقد كفر، لأنه وصف الله بالمكان". وقال ابن تيمية: "الله فوق العرش، والعرش فوق السماوات، وهذا لا يستلزم المكان لأن المكان هو ما يحوي الجسم، والله ليس بجسم."



رابعاً: الإنسان في الكون – الاستخلاف والتكريم والأمانة

أ- الاستخلاف: الإنسان وكيل الله في الأرض

من أعظم المفاهيم القرآنية مفهوم **الاستخلاف**.قال الله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30).

تحليل مفهوم الاستخلاف:

الدلالة	معناه	العنصر
الإنسان يقوم مقام الله في إعمار الأرض وتنفيذ شرعه	من يخلف غيره في شيء، أي يقوم مقامه	**معنى الخليفة**
الله هو الذي جعل الإنسان خليفة	الله سبحانه وتعالى	**المستخلِف**
الإنسان هو الخليفة في الأرض	الإنسان	**المستخلَف**
مجال الاستخلاف هو الدنيا كلها	الأرض	**المجال**
"ليبلوكم أيكم أحسن عملاً" (الملك: 2)	الإعمار والعدل وتنفيذ شرع الله	**المهمة**

الاستخلاف يتضمن ثلاث عناصر:

العنصر الأول: سلطة (تسخير)

لله سلطة على الإنسان، والإنسان له سلطة على الطبيعة والحيوان والنبات. "وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه" (الجاثية: 13). هذا التسخير يعني أن الكون في خدمة الإنسان، وليس العكس.

العنصر الثاني: مسؤولية

هذه السلطة ليست مطلقة، بل مقيدة بأمر الله. الإنسان مسؤول عن كيفية استخدام هذه السلطة. قال تعالى: "ثم لتسألن يومئذ عن النعيم" (التكاثر: 8).

العنصر الثالث: اختبار

الاستخلاف اختبار من الله: من أطاع الله واستعمل السلطة في الحق فاز، ومن عصى وظلم خسر. قال تعالى: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً" (الملك: 2).

ب- التكريم: مكانة الإنسان بين الملائكة والحيوان

قال الله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (الإسراء: 70).

مظاهر تكريم الإنسان:

المظهر	معناه	الدليل
الخلق الحسن	خلق الله الإنسان في أحسن تقويم	"لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (التين: 4)
العقل	ميز الله الإنسان بالعقل الذي يفرق به بين الحق والباطل	"أفلا تعقلون" (يس: 68)
الإرادة الحرة	الإنسان حر في اختياراته	"لا إكراه في الدين" (البقرة: 256)
الكرامة الذاتية	الكرامة ليست مكتسبة بالإيمان فقط، بل هي أصلية في بني آدم	"ولقد كرمنا بني آدم" (الإسراء: 70)

المظهر	معناه	الدليل
تفضيله على كثير من المخلوقات	الإنسان أفضل من كثير من المخلوقات، بل قد يكون أفضل من الملائكة	"وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (الإسراء: 70)

هل الإنسان أفضل من الملائكة؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول	أصحابه	الدليل
الإنسان أفضل من الملائكة	بعض المتصوفة، بعض المتكلمين	الملائكة لا تعصي الله لكن الإنسان يعصي ثم يتوب، والتوبة أفضل من الطاعة المعصومة
الملائكة أفضل من الإنسان	بعض الأشاعرة	الملائكة معصومون، والإنسان يخطئ. والملائكة أقوى وأعظم خلقاً
التفصيل	كثير من العلماء	بعض البشر (الأنبياء) أفضل من الملائكة، وبعضهم (العصاة) أقل منهم

حدود التكريم: التكريم ليس تأليه. الإنسان ليس إلهاً، ولا هو خالق، ولا هو مستغن عن الله. التكريم مسؤولية: كلما زاد التكريم، زادت المسؤولية.

ت- الأمانة: أثقل حمل وُضِع على الإنسان

قال الله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً" (الأحزاب: 72).

ما هي الأمانة؟ (أقوال المفسرين):

القول	أصحابه	معناه
الطاعة والتكاليف الشرعية	ابن عباس، الجمهور	الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر
المعرفة الإلهية	بعض الصوفية	المعرفة بالله وأسمائه وصفاته
السر الإلهي في الإنسان	ابن عربي	السر الذي جعله الله في الإنسان وجعله خليفة
حرية الإرادة والاختيار	بعض المعاصرين	القدرة على الاختيار بين الخير والشر، وهي التي تجعل الإنسان مسؤولاً
الجمع بين هذه المعاني	الراجح	الأمانة تشمل كل هذه المعاني: الطاعة، المعرفة، السر، الحرية

لماذا "ظلوماً جهولاً"؟

- **ظلوماً:** لأنه ظلم نفسه بحمل ما ليس في طاقته (لولا لطف الله ورحمته).
- **جهولاً:** لأنه لم يدرِ عِظم ما تحمل.

الدلالات التربوية للأمانة:

الدلالة	شرحها
عظمة المسؤولية	الأمانة أثقل من السماوات والأرض والجبال، لكن الإنسان تحملها
تفضيل الإنسان	الله فضل الإنسان على المخلوقات الأخرى بقبوله الأمانة
الاختبار	الأمانة اختبار من الله: من حفظها فاز، ومن ضيعها خسر
الجزاء	من حفظ الأمانة فله الجنة، ومن ضيعها فله النار

ث- الإنسان كائن رمزي: الحروف والأسماء والمعاني

الإنسان في القرآن ليس مجرد كائن بيولوجي، بل هو **كائن رمزي** يحمل دلالات تتجاوز جسده:

أولاً: تعليم الأسماء

"وعلم آدم الأسماء كلها" (البقرة: 31). الله علم الإنسان **الأسماء**، أي القدرة على تسمية الأشياء وتجريدها وتصنيفها. هذه القدرة هي ما جعل الإنسان يستطيع بناء الحضارة والعلوم والفنون.

ثانياً: النفخ من الروح

"ونفخت فيه من روحي" (الحجر: 29، ص: 72). الروح التي نفخها الله في آدم هي سرّ الكرامة الإنسانية. هذه الروح هي التي تجعل الإنسان قادراً على معرفة الله والتواصل معه.

ثالثاً: الصورة الإلهية (بالمعنى المجازي)

ليس معنى ذلك أن الإنسان على صورة الله الجسدية (الله منزه عن الجسد)، بل معنى ذلك أن في الإنسان **صفاتاً إلهية مجازية** (الرحمة، العدل، العلم، الإرادة). هذه الصفات هي ما تجعله خليفة الله في الأرض.

رابعاً: الإنسان كمرآة للصفات الإلهية

عند ابن عربي، الإنسان الكامل هو الذي تحقق بالصفات الإلهية، وأصبح مرآة تعكس أسماء الله وصفاته. وهذا من أسرار قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله خلق آدم على صورته" (رواه البخاري ومسلم).

خلاصة الفصل السابع

في هذا الفصل، استخرجنا الرؤية الكونية والفلسفية للوجود من النص القرآني، وخلصنا إلى النتائج التالية:

أولاً: الخلق والإبداع الإلهي

- الله خلق الكون من العدم (creatio ex nihilo)، وخلقه في ستة أيام (مراحل)، وهو يدبر الأمر كل لحظة (الخلق المتجدد).
- العلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة الوجوب والإمكان: الله واجب الوجود، والكون ممكن الوجود.
- التجدد الكوني يعني أن العالم في كل لحظة يحتاج إلى الله لوجوده.

ثانياً: النظام الكوني والقانون

- الكون يخضع لسنن إلهية ثابتة (قوانين طبيعية وتاريخية ونفسية وتربوية وسياسية).
- القرآن يقر بالسببية على مستوى الظاهر لكنه ينفي استقلالية الأسباب على مستوى الحقيقة.
- المعجزات خرق لهذه الأسباب لتذكير الناس بقدرة الله.

ثالثاً: الزمان والمكان

- الزمان في القرآن نسبي (يوم الله كألف سنة)، والزمن يسير نحو هدف (يوم القيامة).
- التاريخ له فلسفة: يسير وفق سنن ثابتة، والأمم ترتفع وتنخفض بناءً على عدلها وظلمها.
- المكان له قداسة نسبية (مكة، المسجد الأقصى)، لكن الله ليس في مكان.

رابعاً: الإنسان في الكون

- الإنسان هو خليفة الله في الأرض، مكرم (كرامة ذاتية)، حامل للأمانة (مسؤولية الطاعة والمعرفة والاختيار).
- الإنسان كائن رمزي يحمل الصفات الإلهية المجازية (الرحمة، العدل، العلم، الإرادة).
- هذا التكريم والاستخلاف هو مصدر حقوق الإنسان ومسؤولياته في الإسلام.

هذا الفصل يكمل الصورة الفلسفية الكاملة: بعد أن تحدثنا عن الهرمنيوطيقا (كيف نفهم النص)، والعقل والوحي (بأي أداة نفهم)، والحقيقة (ماذا نفهم عن الله)، نصل الآن إلى الوجود والكون (ماذا نفهم عن الكون والإنسان). القرآن ليس فقط كتاب هدى، بل هو **كتاب كون** وكتاب **إنسان** وكتاب **تاريخ**.

هوامش ومراجع الفصل السابع

مراجع الخلق والإبداع:

- الرازي، فخر الدين .*مفاتيح الغيب* (التفسير الكبير). بيروت: دار الفكر، 1981. (تفسير آيات الخلق).
- ابن كثير، إسماعيل .*تفسير القرآن العظيم* .تحقيق سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة، 1999. (تفسير آيات الخلق).
- الطبري، محمد بن جرير .*جامع البيان في تأويل القرآن* .تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1954. (تفسير آيات الخلق).
- سعيد النورسي، بديع الزمان .*رسائل النور* .ترجمة إحسان قاسم الصالحي. إسطنبول: سوزلر للنشر، 1996. (خاصة الكلمة العشرون في الزمن والآخرة).

مراجع النظام الكوني والسببية:

- الغزالي، أبو حامد .*تهافت الفلاسفة* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1958. (خاصة مسألة السببية).
- ابن تيمية، تقي الدين .*مجموع الفتاوى* .تحقيق عبد الرحمن بن قاسم. المدينة: مجمع الملك فهد، 1995. (خاصة أجزاء متعلقة بالسنن الإلهية).
- أركون، محمد .*الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998. (فصل السنن الإلهية).

مراجع الزمان والمكان وفلسفة التاريخ:

- الجابري، محمد عابد. *العقل السياسي العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990. (فصل فلسفة التاريخ في القرآن).

- الجابري، محمد عابد. *نحن والتراث*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- سعيد النورسي، بديع الزمان. *رسائل النور*. إسطنبول: سوزلر للنشر، 1996. (خاصة الكلمة العشرون في الزمن والآخرة).

مراجع الإنسان في الكون (الاستخلاف، التكريم، الأمانة:(

- القرضاوي، يوسف. *الإنسان في القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1998.

- شحرور، محمد. *الإسلام والإيمان: منظومة القيم*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1999. (خاصة فصل الإنسان والأمانة).

- طه عبد الرحمن. *الحق العربي والإسلامي: أصول معرفية ومنهجية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000. (فصل الاستخلاف).

- ابن عربي، محيي الدين. *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008. (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية).



الفصل الثامن: الإنسان والمعنى – الأنثروبولوجيا القرآنية

تمهيد: لماذا هذا الفصل قبل الأخير؟

بعد أن أسسنا في الفصول السابقة هرمنيوطيقا قرآنية (الفصول 1-4)، وبحثنا في الحقيقة والعقل والوحي (الفصلان 5-6)، واستخرجنا الرؤية الكونية من القرآن (الفصل 7)، نصل الآن إلى **القضية المركزية :من هو الإنسان في القرآن؟** وما هو مصيره؟ وما هو معنى وجوده؟ وما علاقته بالله وبالكون وبالآخرين وبذاته؟

هذا الفصل هو **قمة الهرم**، لأن كل ما سبقه كان تمهيداً له: الهرمنيوطيقا لفهم النص، والحقيقة والعقل لمعرفة الله، والكون لمعرفة سياق الإنسان. أما الآن فنسأل: ما الذي يقوله القرآن عن الإنسان نفسه؟ هذا السؤال هو **السؤال الفلسفي الأول**، لأن معرفة الإنسان شرط لمعرفة كل شيء آخر. قال يحي بن معاذ الصوفي: "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

محاور هذا الفصل:

1. **ماهية الإنسان :**بين الطين والروح، ثنائية المادة والمعنى، والوعي والضمير كعلامة على التفرد الإنساني.
2. **الحرية والاختيار :**فلسفة الفعل والمسؤولية، ومفهوم القدر بين الجبر والاختيار (أو الحتمية والحرية).
3. **العقل الأخلاقي في القرآن :**تأسيس القيم على أساس إنساني وروحي، والخير والشر كفعلين اختياريين.
4. **المعاناة والمعنى :**الألم كطريق للوعي، والصبر كقيمة أنطولوجية.

أولاً: ماهية الإنسان – بين الطين والروح، بين المادة والمعنى

أ- الإنسان في القرآن: كائن ثنائي البعد

القرآن يقدم رؤية فريدة للإنسان: هو **طين** من جهة، وروح **من الله** من جهة أخرى. هذه الثنائية هي مفتاح فهم الطبيعة البشرية.

أولاً: الطين (المادة)

يقول الله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين" (المؤمنون: 12). وفي آيات أخرى: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار" (الرحمن: 14)، " **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ** " (الحجر: 26).

الطين يمثل الجانب **المادي** و**البيولوجي** و**الترابي** في الإنسان. من الطين:

- الإنسان يمرض ويشيب ويموت.
- الإنسان له شهوات جسدية (أكل، شرب، جنس).
- الإنسان ضعيف وعاجز في كثير من الأحيان.
- الإنسان من الأرض وإلى الأرض يعود.

ثانياً: الروح (المعنى)

يقول الله تعالى: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" (الحجر: 29، ص: 72). الروح التي نفخها الله في آدم ليست جزءاً من الله (الله منزه عن التجزيء)، بل هي **خلق خاص** أضيف إلى الله تشريفاً وتكريماً.

الروح تمثل الجانب **الروحي** و**الإلهي** و**المعنوي** في الإنسان. من الروح:

- الإنسان يعقل ويفكر ويختار.
- الإنسان يتطلع إلى الكمال والخلود.
- الإنسان يحب الحق والجمال والخير.
- الإنسان يستطيع التواصل مع الله بالعبادة والذكر.

الجدول التحليلي: ثنائية الطين والروح

العنصر	الطين (المادة)	الروح (المعنى)
مصدره	الأرض، التراب، الماء	نفخة الله

العنصر	الطين (المادة)	الروح (المعنى)
طبيعته	مادية، قابلة للتحلل	روحية، خالدة
وظيفته	الحركة، الحواس، الشهوات	العقل، الإرادة، الضمير
نهايته	يموت ويتحلل إلى تراب	تصعد إلى الله أو تعذب
إذا غلب	الجشع، العدوان، الاستغلال	الإيمان، الإيثار، السمو

ب- ثنائية المادة والمعنى: التوتر الخلاق

هذه الثنائية ليست ساكنة، بل هي **توتر دائم** داخل الإنسان بين قطبين:

القطب الأول: المادة (الطين) – دوافعها البقاء واللذة والأمان

الطين يميل إلى البقاء (الخوف من الموت)، واللذة (الشهوات)، والأمان (الاستقرار). إذا غلب هذا القطب، يتحول الإنسان إلى كائن أناني، جشع، عدواني.

القطب الثاني: المعنى (الروح) – دوافعها المعرفة والكمال والخلود

الروح تتطلع إلى المعرفة (الحقيقة)، والكمال (الأخلاق)، والخلود (البقاء عند الله). إذا غلب هذا القطب، يتحول الإنسان إلى كائن روحاني، محب للخير، ساعٍ إلى الله.

القرآن يصور هذا التوتر في عدة آيات:

- "إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي" (يوسف: 53). النفس (بعدها المادي) تميل إلى الشر.
- "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها" (الشمس: 7-8). الله ألهم الإنسان كلا الطريقين: الفجور (المادة) والتقوى (الروح).

- "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" (الشمس: 9-10). تزكية النفس (تنقية الروح من شوائب المادة) هي طريق الفلاح.

الهدف من هذا التوتر: ليس إلغاء أحد الجانبين، بل **الموازنة** بينهما. ليس المطلوب كبت الجسد ولا التطهر منه، بل **تزكيته** وتوجيهه نحو الخير. الشريعة الإسلامية لم تأتِ لتعذيب الجسد، بل لتهذيبه وتوجيهه.

ت- الوعي والضمير كعلامة على التفرد الإنساني

ما الذي يميز الإنسان عن سائر المخلوقات؟ القرآن يجيب: **الوعي** والضمير والقدرة **على الاختيار**.

أولاً: الوعي (العقل)

الإنسان يعقل، يتفكر، يتدبر. الحيوان يدرك لكنه لا يعقل بنفس المعنى. قال تعالى: "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" (الأنفال: 22).

ثانياً: الضمير (القانون الأخلاقي الفطري)

الإنسان لديه إحساس داخلي بالخير والشر، قبل أن يأتيه الوحي. هذا ما يسمى في الفلسفة بـ"القانون الأخلاقي الفطري". قال تعالى: "فألهمها فجورها وتقواها" (الشمس: 8). الإلهام هنا هو الضمير.

الضمير في الفلسفة الغربية والقرآن:

الفيلسوف/المصدر	مفهوم الضمير	القرآن
كانط	الأمر الأخلاقي القطعي (Categorical Imperative)	قريب من "فألهمها فجورها وتقواها"
روسو	الشعور الفطري بالخير	قريب من "فطرت الله التي فطر الناس عليها"

القرآن	مفهوم الضمير	الفيلسوف/المصدر
يختلف (الضمير في القرآن فطري، ليس مكتسباً)	الأنا الأعلى (Superego) نتيجة التربية	**فرويد**
"فألهمها فجورها وتقواها"	إلهام إلهي فطري	**القرآن**

ثالثاً: الاختيار (الإرادة الحرة)

الإنسان ليس مسيراً بالكامل، بل له إرادة حرة. "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف: 29).

جدول مقارن: الإنسان والملائكة والحيوان

الحيوان	**الملائكة**	**الإنسان**	**الصفة**
غير موجود (غريزة فقط)	موجود (لكن على درجة أعلى)	موجود	**العقل**
غير موجودة (غريزة)	غير موجودة (مسخرون)	موجودة	**الإرادة الحرة**
غير موجود	غير موجود (لا يخطئون)	موجود	**الضمير**
موجودة	غير موجودة	موجودة	**الشهوات**
غير مكلف	غير مكلفين (مسخرون)	مكلف	**التكليف**

الحيوان	الملائكة	الإنسان	الصفة
لا جزاء (مسخرون)	لا جزاء (معصومون)	ثواب وعقاب	**الجزاء**

هذه الثلاثة (الوعي، الضمير، الاختيار) تجعل الإنسان **مسؤولاً** عن أفعاله، ومميزاً عن الملائكة (الذين لا يخطئون) وعن الحيوانات (التي لا تختار).

ث- الإنسان بين الخضوع والتمرد (تحليل وجودي)

القرآن يصور الإنسان في أضيق الحدود: يمكن أن يكون "أحسن تقويم" (التين: 4)، ويمكن أن يكون "أسفل سافلين" (التين: 5). يمكن أن يكون خليفة الله في الأرض، ويمكن أن يكون أضل من الأنعام. "أولئك كالأنعام بل هم أضل" (الأعراف: 179).

هذا التذبذب هو جوهر الدراما الإنسانية. الإنسان ليس ملاكاً معصوماً، وليس حيواناً مسيراً، بل هو **كائن في الطريق**، يمكن أن يرتقي ويمكن أن يهوي.

جدول: درجات الإنسان في القرآن

الآية	وصفها	الدرجة
"لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (التين: 4)	أعلى درجات الكمال الإنساني	**أحسن تقويم**
"إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات: 13)	من آمن وعمل صالحاً	**المؤمن التقي**
"ذلك هم الفاسقون" (الحجرات: 11)	من خرج عن طاعة الله	**الفاسق**
"ربنا ظلمنا أنفسنا" (الأعراف: 23)	من ظلم نفسه بالمعاصي	**الظالم لنفسه**

الآية	وصفها	الدرجة
"ثم رددناه أسفل سافلين" (التين: 5)	أدنى درجات الانحطاط	**أسفل سافلين**

ثانياً: الحرية والاختيار – فلسفة الفعل والمسؤولية بين القدر والجبر

أ- إشكالية الحرية والقدر في الفكر الإسلامي (تحليل تاريخي وفلسفي)

لا توجد قضية شغلت الفكر الإسلامي مثل قضية **القضاء والقدر**، أو بعبارة فلسفية **:هل الإنسان حر أم مسير؟** إذا كان الله يعلم كل شيء ويكتب كل شيء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله؟

هذه الإشكالية لها جذورها في القرآن نفسه، حيث توجد آيات توحي بالجبر (كل شيء بقدر) وآيات توحي بالاختيار (لكم دينكم ولي دين).

أولاً: آيات توحي بالجبر (القضاء والقدر):

- "إن الله قد قدر كل شيء" (الطلاق: 3).
- "وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين" (التكوير: 29).
- "ولو شاء الله ما أشركوا" (الأنعام: 107).
- "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال: 17).

ثانياً: آيات توحي بالاختيار (الإرادة الحرة):

- "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف: 29).
- "إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً" (الإنسان: 3).
- "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256).

- "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد: 11).

ب- المواقف التاريخية من الإشكالية

في التراث الإسلامي، تبلورت **أربعة مواقف كبرى** من هذه الإشكالية:

الموقف	أبرز الأعلام	رأيها في الحرية	رأيها في القدر	تقييمنا
الجبرية (الجبر الكامل)	الجهم بن صفوان، بعض الصوفية الغلاة	الإنسان مجبر على كل أفعاله، لا حرية له	الله خلق كل شيء بما فيه أفعال الإنسان	مرفوض (يناقض الآيات الكثيرة في الاختيار)
القدرية (الحرية المطلقة)	المعتزلة (واصل بن عطاء)، بعض الشيعة	الإنسان حر تماماً، والله لا يخلق أفعاله	الإنسان هو خالق أفعاله (بالمعنى المجازي)	مرفوض (يناقض آيات القدر)
الأشعرية (الكسب)	أبو الحسن الأشعري، الغزالي	الإنسان "يكتسب" الفعل، والله "يخلقه"	الله خالق كل شيء، لكن الإنسان مسؤول عن كسبه	مقبول مع تفصيل
الماتريدية (التوفيقة)	أبو منصور الماتريدي	الإنسان حر نسبياً، والله يعلم ما سيفعله	العلم الإلهي لا يجبر الإنسان	مقبول مع تفصيل

الموقف الراجح (في نظرنا) :الموقف الأشعري الماتريدي الوسطي، الذي يقول **:الله خالق كل شيء، والإنسان كاسب لأفعاله** .بمعنى:

- لا يوجد فاعل حقيقي إلا الله (هذا هو التوحيد).
- لكن الله جعل للإنسان قدرة على الاختيار والكسب (هذا هو التكريم).

- العلم الإلهي ليس جبراً، لأن الله يعلم ما سيختاره الإنسان لا ما يُجبر عليه (هذا هو الجمع بين العلم والحرية).

هذا الموقف يحل الإشكالية ظاهرياً، لكنه يظل سراً إلهياً لا يدركه العقل البشري كاملاً. قال الغزالي: "هذا من أعماق الغيب التي لا ينبغي الخوض فيها". والأولى للإنسان أن ينشغل بما أمر به ونهي عنه، لا بما قدر عليه.

ت- فلسفة الفعل والمسؤولية في القرآن (تحليل عملي)

بدلاً من الانشغال بالمسألة النظرية (الجبر والاختيار)، يوجهنا القرآن إلى **المسؤولية العملية :**أنت حر بما يكفي لتكون مسؤولاً، وأنت مقدر عليك بما يكفي ألا تيأس من رحمة الله أو تعتذر بفعلتك.

مبادئ المسؤولية في القرآن:

المبدأ	دليله القرآني	معناه
كل نفس بما كسبت رهينة	"كل نفس بما كسبت رهينة" (المدثر: 38)	الإنسان مرهون بعمله، لا بعلم الله به
العمل يعود على صاحبه	"من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها" (فصلت: 46)	لا ضرر ولا ضرار، كل يعاقب أو يثاب على عمله
تغيير الواقع مسؤولية الإنسان	"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد: 11)	الإنسان هو المسؤول الأول عن تغيير واقعه
الحساب على النية	"إنما الأعمال بالنيات" (الحديث)	الحرية مرتبطة بالنية، والإنسان يحاسب على نيته
لا تحمل وزر غيرك	"ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام: 164)	كل إنسان مسؤول عن نفسه فقط

هذه الآيات تحول النقاش من "هل أنا حر؟" إلى **"ماذا سأفعل بحريتي؟ "**السؤال العملي أهم من السؤال النظري.

ث- الجبر والاختيار في التجربة الإنسانية: رؤية وجودية

من منظور وجودي (كما في فلسفة كيركغارد وياسبرز)، الإشكالية بين الجبر والاختيار هي **إشكالية زائفة** عندما ننظر إليها من داخل التجربة الإنسانية. لماذا؟

لأن الإنسان **يعيش حريته** في كل لحظة: يختار أن يقرأ أو لا يقرأ، أن يصلي أو لا يصلي، أن يعمل الخير أو الشر. هو لا يشعر بأن أحداً يجبره. في نفس الوقت، **يشعر بالقدر** عندما يفشل أو يصاب بمصيبة: يجد عزاءه في أن هذا بقدر الله.

الموقف القرآني العملي:

الحالة	الموقف العملي	الدليل
عند العمل	عامل نفسك كأنك حر تماماً، وستحاسب على كل صغيرة وكبيرة	"فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره" (الزلزلة: 7)
عند المصيبة	عامل نفسك كأن الأمر بقدر الله، ولا تيأس ولا تحزن	"ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب" (الحديد: 22)

هذا هو التوازن العملي الذي عاشه الصحابة والتابعون. قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "نعم القدر والقدر، لو أن أحدكم نام على جمرتين ما كان أبعد من القدر". أي أن الأخذ بالأسباب لا ينافي الإيمان بالقدر.

قال الله تعالى :

وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ
وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ
وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

(هود : ٧)

ثالثاً: العقل الأخلاقي في القرآن – تأسيس القيم بين الإنساني والروحي

أ- مصادر القيم في القرآن: من أين نستمد الخير والشر؟

في الفلسفة الأخلاقية، هناك سؤال أساسي: **هل الخير والشر ذاتيان (مستقلان عن إرادة الله) أم أنهما تعبيران عن إرادة الله؟**

المواقف المختلفة:

الموقف	أبرز الأعلام	رأيهم	الدليل
الأشاعرة	أبو الحسن الأشعري، الغزالي	الخير والشر شرعيان. لا شيء خيراً أو شراً في ذاته، بل ما أمر به الله فهو خير، وما نهى عنه فهو شر	"إن الحكم إلا لله" (يوسف: 40)
المعتزلة	واصل بن عطاء، القاضي عبد الجبار	الخير والشر ذاتيان. العقل يدركهما قبل ورود الشرع	"أفلا تعقلون" (يس: 68)
الفلاسفة	ابن سينا، ابن رشد	الخير والشر ذاتيان، والشر ليس له وجود حقيقي (عدم محض)	الشر هو فقدان الخير (النظرة الأفلاطونية)
القرآن (الموقف الوسطي)	الوحي	هناك قيم فطرية (العدل، الصدق، الرحمة) يعرفها العقل، لكن التفاصيل تحتاج إلى وحي	"فألهمها فجورها وتقواها" (الشمس: 8) و"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" (الإسراء: 15)

الموقف الراجح: الموقف القرآني الوسطي. القرآن يقر بأن هناك **قيمًا فطرية** (العدل، الصدق، الرحمة) يعرفها العقل، لكنه يؤكد أن **التفاصيل** والتطبيقات تحتاج إلى وحي.

ب- تأسيس القيم على أساس إنساني وروحي

القرآن لا يفرض القيم من فوق فرضاً، بل **يؤسسها** في النفس البشرية من خلال:

أولاً: ربط القيم بالإيمان بالله

	كيف يرتبط الإيمان بها	القيمة
"إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (النحل: 90)	من آمن بالله، آمن بأن الله عادل، فيحب العدل ويطبقه	**العدل**
"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين" (التوبة: 119)	من آمن بالله، آمن بأن الله صادق، فيحب الصدق ويتجنب الكذب	**الصدق**
"ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف: 156)	من آمن بالله، آمن بأن الله رحيم، فيحب الرحمة ويرحم الآخرين	**الرحمة**

ثانياً: ربط القيم بالفطرة الإنسانية

- العدل تحبه الفطرة، والظلم تكرهه.
- الصدق تحبه الفطرة، والكذب تكرهه.
- الرحمة تحبها الفطرة، والقسوة تكرهها.
- الكرم تحبه الفطرة، والبخل تكرهه.

ثالثاً: ربط القيم بالمصلحة العامة

القيمة	المصلحة العامة فيها	الآية
العدل	استقرار المجتمع، حفظ الحقوق	"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة: 8)
الصدق	الثقة بين الناس، مصداقية المعاملات	"فلو صدقوا الله لكان خيراً لهم" (محمد: 21)
العفة	حفظ الأنساب، استقرار الأسرة	"ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً" (الإسراء: 32)
الرحمة	التماسك الاجتماعي، التعاون	"فبما رحمة من الله لنت لهم" (آل عمران: 159)

النتيجة :القيم في القرآن ليست أوامر عسكرية، بل هي **حقائق وجودية** تنبع من طبيعة الإنسان ومن علاقته بالله ومن مصلحة المجتمع.

ت- الخير والشر كفعلين اختياريين: مسؤولية أخلاقية

القرآن يرفض فكرة أن الإنسان "مجبر" على فعل الشر. الشر فعل اختياري، والإنسان مسؤول عنه.

أدلة اختيارية الشر:

- **قصة آدم" :**وعصى آدم ربه فغوى" (طه: 121). آدم اختار أن يأكل من الشجرة، لم يجبره الله.
- **قصة إبليس" :**أبي واستكبر وكان من الكافرين" (البقرة: 34). إبليس اختار الكبر والامتناع.
- **آيات التوبة" :**وتوبوا إلى الله جميعاً" (النور: 31). التوبة تفترض أن الذنب كان اختيارياً.
- **آيات الحساب" :**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره" (الزلزلة: 7-8).

لكن القرآن أيضاً يعلمنا أن الله **يقدر الشر** بمعنى أنه يخلقه ويأذن به، لا بمعنى أنه يحبه أو يرضاه. الله لا يحب الفساد (البقرة: 205)، لكنه يخلق الفساد ابتلاءً واختباراً.

الخلاصة الأخلاقية :الإنسان حر في اختيار الخير والشر، لكنه ليس حراً في نتيجة اختياره. الخير يورث سعادة، والشر يورث شقاء. "من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها" (فصلت: 46).

ث- الفضائل القرآنية الكبرى: من الإيمان إلى الرحمة

ما هي الفضائل التي يدعو إليها القرآن؟ يمكن حصرها في **عشر فضائل كبرى** :

الفضيلة	دليلها القرآني	شرحها
الإيمان	"آمنوا بالله ورسوله" (الحديد: 7)	التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
العدل	"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة: 8)	إعطاء كل ذي حق حقه، وعدم الميل مع الهوى
الرحمة	"ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف: 156)	الشفقة على الآخرين، والإحسان إليهم
الصدق	"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين" (التوبة: 119)	مطابقة القول للواقع، والابتعاد عن الكذب
الصبر	"إن الله مع الصابرين" (البقرة: 153)	التحمل الإيجابي، والاستمرار في الطريق، والثقة بالله
التواضع	"وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً" (الفرقان: 63)	عدم التكبر، والاعتراف بالضعف أمام الله

الفضيلة	دليلها القرآني	شرحها
العفو	"فاعف عنهم واستغفر لهم" (آل عمران: 159)	ترك العقاب مع القدرة عليه، والصفح عن المسيء
الشكر	"واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون" (البقرة: 172)	الاعتراف بالنعمة، واستعمالها في طاعة الله
الحياء	"إن الله لا يستحيي من الحق" (الأحزاب: 53)	الخجل من فعل القبيح، ومن التقصير في حق الله
القناعة	"رضي الله عنهم ورضوا عنه" (المائدة: 119)	الرضا بما قسمه الله، وعدم التطلع إلى ما في أيدي الآخرين

هذه الفضائل ليست مجرد نصائح، بل هي **أساس البناء الإنساني**، وهي ما يجعل الإنسان خليفة الله في الأرض.

رابعاً: المعاناة والمعنى – الألم طريق للوعي والصبر قيمة أنطولوجية

أ- مشكلة المعاناة في القرآن: لماذا يعاني الإنسان؟

مشكلة المعاناة (Theodicy) من أصعب المشكلات الفلسفية: إذا كان الله عادلاً رحيماً قديراً، فلماذا يعاني الأبرياء؟ لماذا يمرض الأطفال؟ لماذا تزلزل الأرض وتهلك الأبرياء؟

القرآن لا يقدم إجابة واحدة، بل يقدم **إجابات متعددة** حسب السياق:

الإجابة الأولى: المعاناة اختبار وابتلاء

- "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون" (العنكبوت: 2).
- "ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين" (البقرة: 155).

الإجابة الثانية: المعاناة تطهير من الذنوب

- "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير" (الشورى: 30).
- الحديث: "ما يزال البلاء بالمؤمن حتى يمشي على الأرض وما عليه خطيئة" (رواه الترمذي).

الإجابة الثالثة: المعاناة اختبار للإيمان والصبر

- قصة أيوب: نبي ابتلي بفقد المال والولد والصحة، فصبر وكان جزاؤه خيراً.
- "إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب" (الزمر: 10).

الإجابة الرابعة: المعاناة رفع للدرجات

- الحديث: "إن الرجل ليكون له عند الله المنزلة فما يبلغها بعمل، فلا يزال يبتليه بما يكره حتى يبلغه إياها" (رواه ابن حبان).

الإجابة الخامسة: المعاناة تنبيه وتذكير

- "ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون" (الروم: 41).
- "قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين" (الأنعام: 11).

الإجابة السادسة: المعاناة جزء من نظام الابتلاء العام

- "الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير" (الطلاق: 12).

جدول: أنواع المعاناة وحكمتها

نوع المعاناة	الحكمة منها	مثال
ابتلاء المؤمن	تطهير الذنوب، رفع الدرجات	مرض أيوب عليه السلام
اختبار الصابر	إظهار الصبر، جزيل الأجر	إبراهيم وذبح ابنه
عقاب الظالم	إقامة العدل، ردع الآخرين	إهلاك فرعون
تنبيه الغافل	إيقاظ الضمير، العودة إلى الله	المجاعات والأوبئة
تذكير الناس	التفكر في قدرة الله، التواضع	الزلازل والبراكين

الخلاصة :المعاناة في القرآن ليست عبثية، بل هي **ذات معنى**، وهي جزء من النظام الإلهي للكون. العقل البشري قد لا يدرك الحكمة من كل معاناة، لكن المؤمن يعلم أن الله حكيم عادل رحيم، وما يفعله فهو خير.

ب- الألم طريق للوعي

الألم ليس شراً محضاً، بل هو **معلم قاسٍ لكنه ضروري** .كثير من الناس لا يتعلمون إلا بالألم، ولا يتذكرون إلا عندما يضيق بهم الأمر.

القرآن يذكر أن الإنسان عندما يصاب بالضر، يتذكر الله" :وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً" (يونس: 12). الألم يوقظ الوعي، ويكسر الغفلة، ويعيد الاتصال بالله.

مراحل الاستجابة للألم في القرآن:

المرحلة	السلوك	الآية
المرحلة الأولى: الدعاء	الإنسان يدعو الله عند الضر	"وإذا مس الإنسان الضر دعانا" (يونس: 12)
المرحلة الثانية: النسيان بعد زوال الضر	ينسى الله بعد زوال البلاء	"فإذا كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه" (يونس: 12)
المرحلة الثالثة: العودة إلى الغفلة	يعود إلى عاداته السيئة	"كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون" (يونس: 12)
المرحلة النهائية: الإيمان الدائم	من يثبت على الإيمان بعد البلاء	"إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم" (الأنفال: 2)

لهذا السبب، المشاكل والمحن يمكن أن تكون **نعمة في ثياب نقمة،** لأنها تدفع الإنسان إلى النمو والارتقاء. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن: إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له" (رواه مسلم).

ت- الصبر كقيمة أنطولوجية: فلسفة المقاومة والتحمل

الصبر في القرآن ليس مجرد تحمل سلبي للألم، بل هو **موقف وجودي وقيمة أنطولوجية** تعني:

- **التحمل الإيجابي :**لا تستسلم، ولا تيأس، ولا تتذمر.
- **الاستمرار في الطريق :**الصبر ليس جموداً، بل استمرار في الحركة رغم الألم.
- **الثقة بالله :**أن تعلم أن الله معك، وأن النصر قريب.

قال الله تعالى: "إن الله مع الصابرين" (البقرة: 153). المعية هنا ليست مجرد وجود، بل هي **تأييد ونصر وتوفيق.**

أنواع الصبر في القرآن:

النوع	تعريفه	مثال
صبر على الطاعة	الصبر على أداء العبادات رغم الكسل والشهوات	الصبر على الصلاة في البرد، والصوم في الحر
صبر عن المعصية	الصبر عن فعل المحرمات رغم اشتهائها	الصبر عن الزنا رغم الشهوة، وعن الغضب رغم الاستفزاز
صبر على المصيبة	الصبر على ما يصيب الإنسان من مكروه دون جزع أو تسخط	الصبر على فقدان المال أو الولد، الصبر على المرض

ثمرات الصبر في القرآن:

الثمرة	الدليل
الفلاح	"يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون" (آل عمران: 200)
الأجر بغير حساب	"إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب" (الزمر: 10)
محبة الله	"والله يحب الصابرين" (آل عمران: 146)
معية الله	"إن الله مع الصابرين" (البقرة: 153)

الثمرة	الدليل
النصر	"بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم" (آل عمران: 125)

ث- المعاناة والمعنى في سياق الوجود الإنساني (تحليل مقارن)

في الفلسفة الوجودية (مثل كامو وسارتر)، المعاناة غالباً ما تكون بلا معنى، والإنسان يخلق معنى بنفسه في مواجهة العبث. أما في القرآن، فالمعاناة **لها معنى متجاوز**، معنى يرتبط بالله والآخرة.

مقارنة بين الرؤية الوجودية الغربية والرؤية القرآنية:

القضية	الوجودية الغربية (كامي، سارتر)	القرآن
مصدر المعاناة	العبث، اللامعنى	الابتلاء، الاختبار، التطهير
معنى المعاناة	لا معنى لها، الإنسان يخلق معناه	لها معنى من الله، ولو لم ندركه
الموقف من المعاناة	التمرد، المقاومة، القبول العبثي	الصبر، الثقة بالله، انتظار الفرج
الأمل	لا أمل (الموت ينهي كل شيء)	أمل كبير (الآخرة تصلح كل شيء)
الموت	نهاية كل شيء، العبث الأكبر	بداية الحياة الحقيقية، لقاء الله

الإيمان بالآخرة هو المفتاح لفهم المعاناة :إذا كانت هذه الدنيا هي كل شيء، فالمعاناة ظلم لا يمكن تبريره. أما إذا كان هناك آخرة يجازى فيها المحسن والمسيء، فالمعاناة يمكن أن تكون **استثماراً للآخرة" :**إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب" (الزمر: 10).

هذا لا يعني أن المسلم لا يحاول تخفيف المعاناة (بالطب والإغاثة والعدل)، بل يعني أنه لا ييأس عندما لا يستطيع إزالتها، لأنه يعلم أن لها معنى عند الله.

خلاصة الفصل الثامن

في هذا الفصل، استكملنا الرؤية القرآنية للإنسان من زاوية فلسفية وجودية، وخلصنا إلى النتائج التالية:

أولاً: ماهية الإنسان

- الإنسان كائن ثنائي البعد: طين (مادة، شهوات، ضعف) وروح (معنى، عقل، كرامة).
- هذا التوتر بين المادة والروح هو جوهر الدراما الإنسانية.
- الوعي والضمير والاختيار هي علامات التفرد الإنساني.
- الإنسان يمكن أن يرتقي إلى "أحسن تقويم" أو يهوي إلى "أسفل سافلين."

ثانياً: الحرية والاختيار

- الإنسان حر بما يكفي ليكون مسؤولاً، ومقدر عليه بما يكفي ألا ييأس.
- الخلاف بين الجبر والاختيار هو خلاف نظري، أما عملياً فعلى الإنسان أن يعيش كأنه حر، وأن يستسلم لله كأنه مسير.
- فلسفة الفعل والمسؤولية هي الأهم: "ماذا سأفعل بحريتي؟"

ثالثاً: العقل الأخلاقي في القرآن

- القيم في القرآن مؤسسة على الإيمان والفطرة والمصلحة العامة.
- الخير والشر فعلان اختياريان، والإنسان مسؤول عن اختياراته.

- الفضائل القرآنية الكبرى (الإيمان، العدل، الرحمة، الصدق، الصبر، التواضع، العفو، الشكر، الحياء، القناعة) تشكل أساس الأنثروبولوجيا الأخلاقية القرآنية.

رابعاً: المعاناة والمعنى

- المعاناة في القرآن ليست عبثية، بل اختبار وتطهير ورفع درجات وتذكير.

- الألم طريق للوعي، والصبر قيمة أنطولوجية تعني التحمل الإيجابي والاستمرار والثقة بالله.

- الإيمان بالآخرة هو المفتاح لفهم معنى المعاناة: الدنيا ليست كل شيء، والآخرة تصلح كل شيء.

هذا الفصل يجيب على السؤال الذي بدأنا به: من هو الإنسان الذي يقرأ القرآن؟ وما هو المعنى الذي يبحث عنه في النص الإلهي؟

هوامش ومراجع الفصل الثامن

مراجع ماهية الإنسان:

- الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر، 1981. (تفسير آيات خلق الإنسان).

- ابن عربي، محيي الدين. *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008. (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية).

- القرضاوي، يوسف. *الإنسان في القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1998.

- ابن منظور. *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف، 1981. (مواد: طين، روح، نفس).

مراجع الحرية والاختيار:

- الغزالي، أبو حامد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقيق إبراهيم آغا. دمشق: دار الفكر، 1998. (فصل القضاء والقدر).

- ابن تيمية، تقي الدين. *مجموع الفتاوى*. المدينة: مجمع الملك فهد، 1995. (أجزاء متعلقة بالقدر).

- الجابري، محمد عابد. *العقل الأخلاقي العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001. (فصل الجبر والاختيار).

مراجع العقل الأخلاقي:

- طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

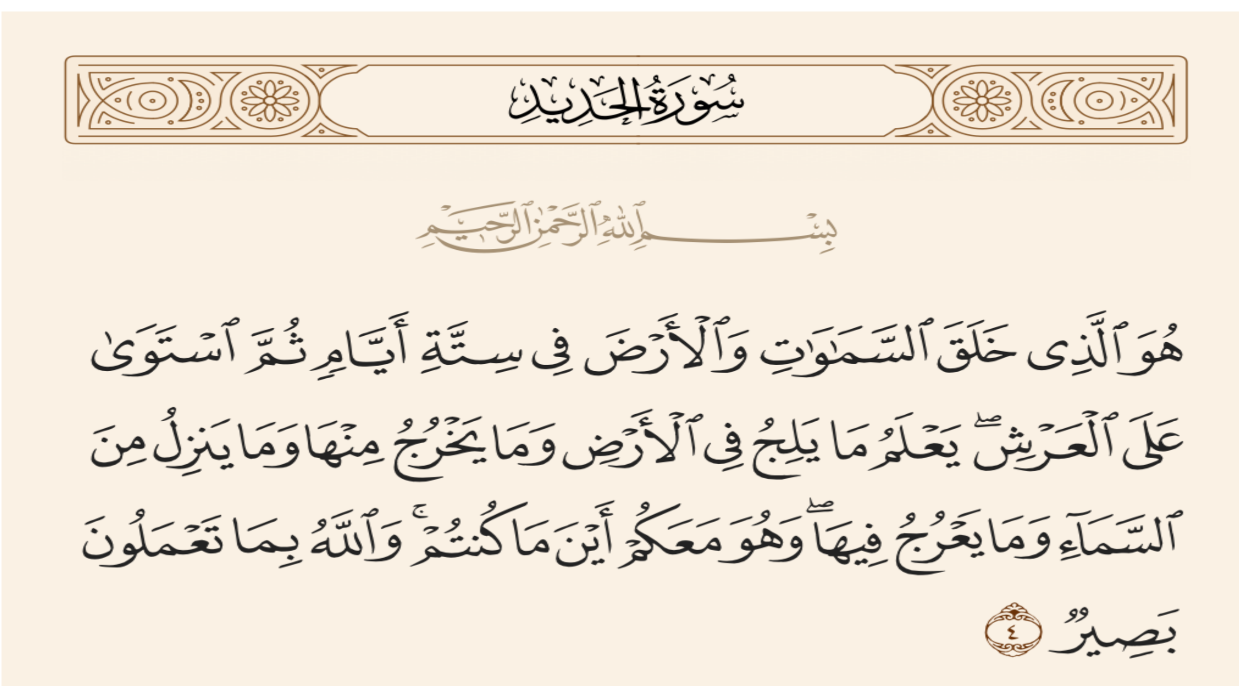
- أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990. (فصل الأخلاق والتأويل).

مراجع المعاناة والمعنى:

- سعيد النورسي، بديع الزمان. *رسائل النور*. إسطنبول: سوزلر للنشر، 1996. (خاصة الكلمة الرابعة والعشرون في الصبر والبلاء).

- شحرور، محمد. *الإسلام والإيمان: منظومة القيم*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1999. (فصل المعاناة والابتلاء).

- فرانكل، فيكتور. *الإنسان يبحث عن معنى*. ترجمة محمد صالح. القاهرة: دار المعارف، 1975. (للمقارنة مع العلاج بالمعنى).



الفصل التاسع: نحو تأسيس فلسفة إسلامية خالصة

تقطع مع التبعية للإرث اليوناني وتستفيد من مناهج الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قراءة في مشاريع الغزالي وابن تيمية وابن خلدون

تمهيد: لماذا هذا الفصل بعد الفصل الثامن وقبل الخاتمة؟

بعد أن أسسنا في الفصول السابقة هرمنيوطيقا قرآنية تركيبية (الفصول 1-4)، وبحثنا في الحقيقة والعقل والوحي (الفصلان 5-6)، واستخرجنا الرؤية الكونية والأنثروبولوجيا القرآنية (الفصلان 7-8)، نصل الآن إلى **خطوة تأسيسية أعمق**: كيف يمكن بناء **فلسفة إسلامية خالصة** تنبثق من منابعها الأصلية، وتتجاوز التبعية للإرث الفلسفي اليوناني الذي هيمن على الفكر الإسلامي لقرون، وفي الوقت نفسه تستفيد من مناهج الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟

هذا الفصل ليس مجرد إضافة، بل هو **تاج الفلسفة** التي نادينا بها طوال الكتاب. الهرمنيوطيقا وحدها لا تكفي؛ نحتاج إلى **فلسفة** تؤطرها وتوجهها. وهذه الفلسفة لن تكون "إسلامية" بمجرد انتسابها إلى ثقافة إسلامية، بل بأن تنبثق من منابع الإسلام نفسها (القرآن والسنة والمقاصد الشرعية)، وتستقل عن الفلسفات الوافدة (اليونانية والغربية) استقلالاً منهجياً لا عزلياً.

محاور هذا الفصل:

1. **مشروع الغزالي**: نقد الفلسفة وتأسيس المنهج التوفيقي بين العقل والكشف.
2. **مشروع ابن تيمية**: نقد المنطق الأرسطي وتأسيس منهج الاستدلال القرآني المباشر.
3. **مشروع ابن خلدون**: نقد فلسفة التاريخ اليونانية وتأسيس علم العمران البشري.
4. **من المشاريع الثلاثة إلى أرضية مشتركة لفلسفة إسلامية خالصة.**
5. **الاستفادة من مناهج الفلسفة الحديثة دون تبعية.**
6. **مبادئ الفلسفة الإسلامية الخالصة ورؤيتها المستقبلية.**

أولاً: مشروع الغزالي – من الفلسفة إلى التصوف، ومن البرهان إلى الكشف

أ- السياق الفكري: أزمة الفلسفة في القرن الخامس الهجري (تحليل تاريخي)

عاش الغزالي في فترة كانت فيها الفلسفة الإسلامية (المشائية خاصة) تحت الهجوم من جهة المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) ومن جهة الفقهاء الظاهريين. لكن الغزالي لم يكتف بالهجوم من الخارج، بل **دخل إلى الفلسفة**، وفهمها، ثم نقدها من داخلها. هذا هو الفرق الجوهري بينه وبين أقرانه.

المناخ الفكري في عصر الغزالي:

التيار الفكري	أبرز الأعلام	موقفهم من الفلسفة	موقف الغزالي منهم
الفلاسفة (المشائيون)	ابن سينا، الفارابي	الفلسفة هي الحقيقة العليا	نقدهم من الداخل في "تهافت الفلاسفة"
المتكلمون (الأشاعرة)	الجويني، الباقلاني	العقل خادم للنقل	استفاد منهم ثم تجاوزهم
المتكلمون (المعتزلة)	القاضي عبد الجبار	العقل حاكم على النقل	نقدهم في "الاقتصاد في الاعتقاد"
الباطنية (الإسماعيلية)	حسن الصباح	التأويل الباطني بلا ضوابط	نقدهم في "فضائح الباطنية"
الصوفية (المعتدلون)	الجنيد، القشيري	الكشف فوق العقل والنقل	تأثر بهم ووصل إلى تصوفه

ب- نقد الفلسفة: "تهافت الفلاسفة" كنموذج

في كتابه "تهافت الفلاسفة"، يهاجم الغزالي الفلاسفة (خاصة ابن سينا والفارابي) في **عشرين مسألة**، ويعلن **تهافتهم** (أي تناقضهم وتفككهم) في ثلاث مسائل كبرى:

المسألة	قول الفلاسفة	قول الغزالي	الدليل القرآني
قدم العالم	العالم أزلي غير مخلوق، والمادة أزلية	العالم حادث مخلوق من عدم	"هو الأول والآخر" (الحديد: 3)
علم الله بالجزئيات	الله لا يعلم الجزئيات (لأن علمه بها يستلزم تغيره)	الله يعلم كل شيء جزئياً وكلياً	"إن الله بكل شيء عليم" (العنكبوت: 62)
المعاد الجسماني	معاد روحي فقط، والجسد لا يعاد	معاد جسماني وروحي معاً	"ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" (المائدة: 32)

المنهج النقدي للغزالي:لم يرفض الفلسفة رفضاً مطلقاً، بل دخل إليها، وفهمها، ثم نقدها من داخلها. هذا هو الفرق بين النقد العلمي والرفض الجاهل. الغزالي درس الفلسفة لسنين، وألف "مقاصد الفلاسفة" كمدخل لفهمها، ثم ألف "تهافت الفلاسفة" كنقد لها.

ت- نقد المنطق: ليس ضد المنطق بل ضد إطلاقتيه

الغزالي ليس ضد المنطق كأداة، بل هو يقر بأن "من لا منطق له فلا علم له". لكنه يرفض **إطلاقية المنطق الأرسطي**، أي اعتباره الأداة الوحيدة والكاملة للوصول إلى اليقين.

موقف الغزالي من المنطق في كتبه المختلفة:

الكتاب	موقفه من المنطق
مقاصد الفلاسفة	يقدم عرضاً أميناً للمنطق الأرسطي دون نقد
معيار العلم	يقبل المنطق كأداة، لكنه يعدله وينقحه

الكتاب	موقفه من المنطق
محك النظر	يدمج المنطق مع أصول الفقه
تهافت الفلاسفة	ينقد استخدامات الفلاسفة للمنطق في المسائل العقدية

في كتابيه "مقاصد الفلاسفة" و"معيار العلم"، يقدم الغزالي منطقاً إسلامياً معدلاً، يتخلص من بعض الإشكاليات الأرسطية (كمسألة الكليات والجزئيات).

ث- تأسيس البديل: المنهج التوفيقي بين العقل والكشف

بعد نقده للفلسفة، لم يترك الغزالي فراغاً، بل قدم بديلاً متكاملاً يقوم على **ثلاث مراتب للمعرفة:**

المرتبة	أداتها	موضوعها	درجة اليقين	مثال
الأولى: اليقين العقلي	البرهان المنطقي، العقل الفطري	الحقائق الضرورية، المبادئ الأولى	يقين عقلي (لا شك فيه)	برهان النظم، برهان الإمكان
الثانية: اليقين الشرعي	النقل الصحيح (القرآن والسنة المتواترة)	الأحكام الشرعية، العقائد التفصيلية	يقين نقلي (بعد ثبوت السند)	وجوب الصلاة، حرمة الزنا
الثالثة: اليقين الكشفي	الذوق والكشف والتجربة الروحية	حقائق لا تدرك بالعقل والنقل وحدهما	يقين وجودي (يذاق ولا يوصف)	حلاوة الإيمان، القرب من الله

العلاقة بين المراتب الثلاث:

- **اليقين العقلي** هو الباب: بدونه لا يمكن فهم النقل ولا الوصول إلى الكشف.
- **اليقين الشرعي** هو الإطار: يحدد ما هو جائز وما هو غير جائز في الكشف.

- **اليقين الكشفي** هو الثمرة: يضيف بُعداً روحياً لا تصل إليه العقل والنقل وحدهما.

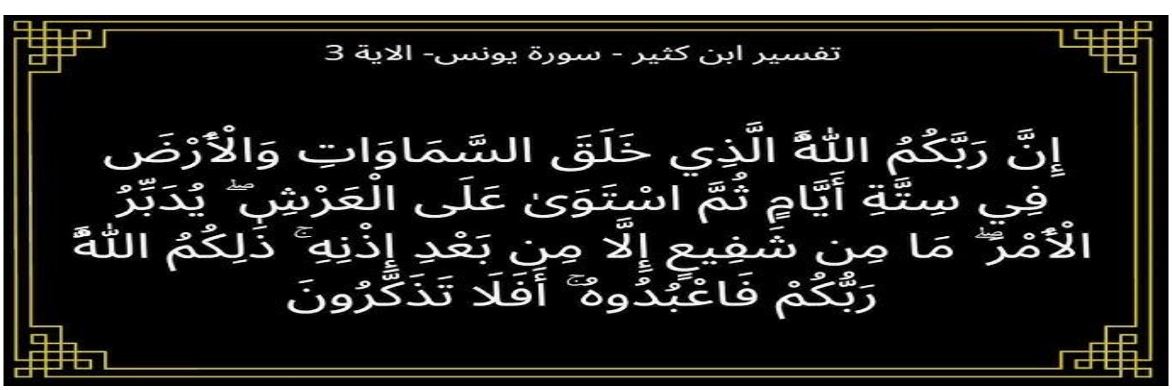
هذا التكامل هو ما نسميه **"المنهج التوفيقي"** الذي يميز الغزالي عن الفلاسفة (الذين قدموا العقل) وعن المتصوفة الغلاة (الذين قدموا الكشف على كل شيء) وعن الظاهرية (الذين قدموا النقل وحده).

ج- صلة مشروع الغزالي بالتأويلية القرآنية التي أسسناها (ربط بالفصول السابقة)

ما فعله الغزالي هو **تأسيس منهج معرفي متكامل** يجمع بين مصادر المعرفة المختلفة. هذا هو بالضبط ما حاولنا فعله في الفصل الرابع عندما أسسنا النموذج التأليفي القائم على التكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية. الغزالي هو **الأب الروحي** لهذا التصور، ونحن نستفيد من إرثه ونطوره بمناهج العصر.

أوجه الاستفادة من الغزالي في نموذجنا:

في نموذجنا	عند الغزالي	العنصر
نعم (الركيزة الثالثة)	نعم	**التكامل بين العقل والنقل والكشف**
نعم (خمسة مستويات في الفصل الرابع)	نعم (ثلاث مراتب)	**تدرج المعرفة**
نعم (الضوابط السبعة)	نعم (الضوابط الخمسة)	**الضوابط المنهجية**
نعم (في الفصل بين الإلزام والإلهام)	نعم	**التمييز بين الجمهور والخواص**



ثانياً: مشروع ابن تيمية – من المنطق الأرسطي إلى الاستدلال القرآني

أ- السياق الفكري: هيمنة المنطق الأرسطي على علوم الإسلام (تحليل تاريخي)

عاش ابن تيمية في فترة كانت فيها المناهج المنطقية الأرسطية قد هيمنت على علوم الإسلام: الكلام (الأشعري)، والفلسفة، وأصول الفقه (المتأخرين)، بل وحتى التفسير. ابن تيمية رأى في هذه الهيمنة **خطراً على الهوية الإسلامية**، فكرس حياته لنقد المنطق الأرسطي وتأسيس بديل منهجي ينبثق من القرآن مباشرة.

المجالات التي هيمن عليها المنطق الأرسطي في عصر ابن تيمية:

المجال	مظاهر الهيمنة	نقد ابن تيمية
علم الكلام	استخدام القياس المنطقي في إثبات العقائد	"الرد على المنطقيين"
أصول الفقه	تقسيم الأحكام إلى: واجب، مندوب، مباح، مكروه، حرام (بنى منطقية)	لم يرفض التقسيم لكنه نقد أسسه المنطقية
التفسير	تأويل النصوص وفق قواعد منطقية	دعا إلى التفسير بالقرآن نفسه
الفلسفة	هيمنة المفاهيم الأرسطية (العلة، المادة، الصورة)	"درء تعارض العقل والنقل"

ب- نقد المنطق الأرسطي: "الرد على المنطقيين"

يعتبر كتاب ابن تيمية "الرد على المنطقيين" (أو "نقض المنطق") من أعنف الهجمات على المنطق الأرسطي في التراث الإسلامي. لكن ابن تيمية ليس ضد "المنطق" كمبدأ عام (أي قواعد الاستدلال الصحيح)، بل ضد **المنطق الأرسطي** بوصفه منهجاً خاصاً له مقدماته وحدوده.

نقاط نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي:

النقطة الأولى: نقد نظرية الكليات

المنطق الأرسطي يقوم على أن المعرفة تبدأ من الكليات ثم تنتقل إلى الجزئيات (الاستنباط). ابن تيمية يرى أن المعرفة تبدأ من الجزئيات ثم تنتقل إلى الكليات بالاستقراء. وهذا أقرب إلى المنهج العلمي الحديث.

النقطة الثانية: نقد القياس المنطقي

القياس الأرسطي (كل إنسان حيوان، كل حيوان جسم، فكل إنسان جسم) لا يفيد علماً جديداً، بل ينظم المعرفة الموجودة. ابن تيمية يقدم الاستقراء القرآني بديلاً.

النقطة الثالثة: نقد الحدود والتعريفات

المنطق الأرسطي يهتم بالتعريفات المنطقية (الجنس والفصل)، لكن كثيراً من الحقائق لا يمكن حصرها في تعريف منطقي (كمعرفة الله وصفاته). التعريفات المنطقية قد تكون مفيدة لكنها ليست ضرورية لكل معرفة.

النقطة الرابعة: نقد نظرية القضايا

المنطق الأرسطي يقسم القضايا إلى: كلية وجزئية، موجبة وسالبة، ممكنة وضرورية. ابن تيمية يرى أن هذا التقسيم ناقص ولا يغطي كل أنواع القضايا التي يحتاجها الإنسان في معرفته.

ت- تأسيس البديل: منهج الاستدلال القرآني المباشر

ابن تيمية يقدم بديلاً للمنطق الأرسطي يقوم على **الاستقراء القرآني**، أي تتبع الآيات القرآنية في موضوع معين، ثم استخلاص الأحكام والتصورات منها مباشرة، دون وساطة قواعد منطقية يونانية.

خطوات المنهج الاستدلالي القرآني عند ابن تيمية:

الخطوة	شرحها	مثال
جمع الآيات	جمع كل الآيات التي تتحدث عن موضوع معين	جمع آيات الصفات (اليد، الوجه، الاستواء)

الخطوة	شرحها	مثال
فهم الآيات ببعضها	تفسير الآية بالآية، وليس بقواعد منطقية خارجية	آية "ليس كمثله شيء" تفهم مع آية "وجاء ربك" معاً
استخلاص التصور الصحيح	استخلاص التصور الصحيح عن الله من مجموع الآيات	الله موصوف بالصفات، لكنها ليست كصفات المخلوقين
رفض القواعد المنطقية المتعارضة	أي قاعدة منطقية تتعارض مع هذا التصور الصحيح مرفوضة	رفض القول بأن الصفات تستلزم التجسيم

مثال تطبيقي: بدلاً من أن نسأل "هل صفات الله قديمة أم حادثة؟" وفق التقسيم الأرسطي (قديم/حادث)، نرجع إلى القرآن:

- آية "ليس كمثله شيء" (الشورى: 11) تثبت التنزيه (نفي التشبيه).
- آية "وجاء ربك" (الفجر: 22) تثبت الإثبات (إثبات الصفات).

نجمع بينهما من غير تعارض، ولا نحتاج إلى منطق أرسطي.

ث- نقد فلسفة اليونان (أرسطو وأفلاطون) في أصولها

ابن تيمية لم يكتف بنقد المنطق، بل نقد فلسفة اليونان في جذورها:

أولاً: نقد نظرية أفلاطون (المثل)

القول بعالم مثالي منفصل عن عالمنا (عالم المثل) هو قول باطل، لأنه يفصل بين الله وخلقه وبين المعنى والمادة. الحقائق ليست موجودة في عالم منفصل، بل هي في أعيان المخلوقات.

ثانياً: نقد نظرية أرسطو (العلة الأولى)

أرسطو جعل الله "علة غائية" فقط (غاية الحركة)، أي أن الله لا يفعل إلا من خلال الوسائط. بينما القرآن يجعله فاعلاً مختاراً، خالقاً، مدبراً، مجيباً، محباً. الله عند أرسطو لا يعلم الجزئيات، ولا يستجيب للدعاء، ولا يحب ولا يغضب.

ثالثاً: نقد نظرية الفيض (الأفلاطونية المحدثة)

نظرية الفيض (التي تبناها الفارابي وابن سينا) تقول إن العالم صدر عن الله بالفيض، والوسائط (العقول العشرة) هي التي خلقت العالم. هذا ينفي خلق الله المباشر، ويتناقض مع "كن فيكون."

ج- منهج الجمع بين العقل والنقل: "العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح"

أشهر قواعد ابن تيمية في هذا الباب" :**العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح** ."إذا وقع تعارض ظاهري، فإما أن العقل غير صحيح (ناقص أو مغلوط) أو أن النقل غير صحيح (ضعيف أو مؤول). هذه القاعدة تحل إشكالية قرون بين العقلانيين (الذين قدموا العقل) والظاهريين (الذين قدموا النقل).

تطبيقات القاعدة:

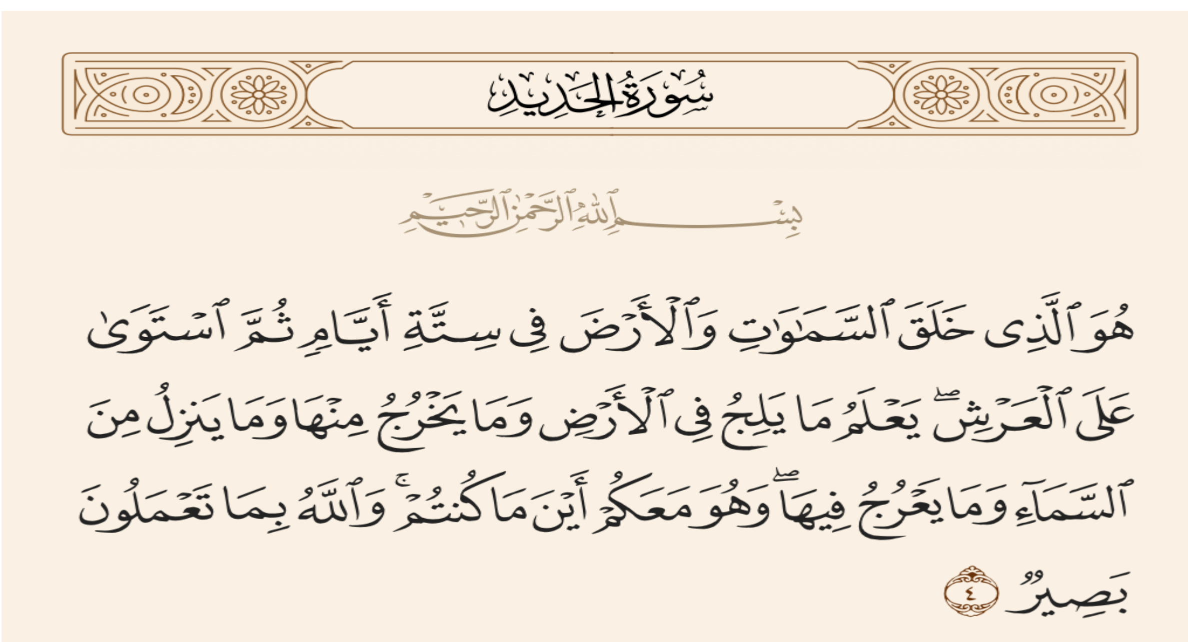
حالة التعارض	السبب المحتمل	الحل
تعارض ظاهر النص مع العقل القطعي	فهم النص غير صحيح (يحتاج إلى تأويل)	نؤول النص وفق قواعد اللغة
تعارض العقل مع ظاهر النص القطعي	العقل غير صحيح (به مغالطة أو نقص)	نعيد النظر في الاستدلال العقلي
تعارض عقلين مع نص واحد	أحد العقلين غير صحيح	نرجح بالدليل الأقوى
تعارض نصين مع عقل واحد	أحد النصين غير صحيح أو مؤول	نجمع بينهما أو نرجح

ح- صلة مشروع ابن تيمية بالتأويلية القرآنية التي أسسناها

ما فعله ابن تيمية هو **تحرير الاستدلال الإسلامي من التبعية للمنطق الأرسطي**.هذا هو بالضبط ما حاولنا فعله في الفصلين الثالث والرابع عندما قارنا بين المناهج الغربية والإسلامية، ثم أسسنا نموذجاً تأليفيا لا يتبع أي منهج وافد تقليداً. ابن تيمية يقدم لنا **شجاعة القطيعة** مع التبعية، مع **الحفاظ على العقل** نفسه.

أوجه الاستفادة من ابن تيمية في نموذجنا:

العنصر	عند ابن تيمية	في نموذجنا
نقد التبعية للمناهج الوافدة	نعم	نعم (في الفصل الثالث)
العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح	نعم	نعم (في الضوابط السبعة)
الاستدلال القرآني المباشر	نعم	نعم (في تدرج المعنى)
رفع التعارض الظاهري	نعم	نعم (في التكامل)



ثالثاً: مشروع ابن خلدون – من فلسفة التاريخ اليونانية إلى علم العمران البشري

أ- السياق الفكري: غياب علم للتاريخ والمجتمع (تحليل تاريخي)

قبل ابن خلدون، كانت دراسة التاريخ والمجتمع إما **إخبارية** (جمع الروايات دون تحليل) أو **فلسفية أخلاقية** (استخلاص العبر دون قوانين). لم يكن هناك "علم" للتاريخ والمجتمع بالمعنى الذي نعرفه اليوم. ابن خلدون هو من أسس هذا العلم.

حالة الدراسات التاريخية قبل ابن خلدون:

نقده عند ابن خلدون	وصفه	ممثلوه	المنهج
لا يميز بين الصحيح والسقيم	جمع الروايات دون تمحيص ولا تحليل	الطبري، المسعودي	**المنهج الأخباري**
يهمل القوانين الاجتماعية	استخلاص العبر الأخلاقية من التاريخ	مسكويه، ابن مسكويه	**المنهج الأخلاقي**
يتجاهل الواقع الفعلي	تطبيق المنطق الأرسطي على التاريخ	الفارابي، ابن سينا	**المنهج الفلسفي**
غير علمي	خلط التاريخ بالأساطير	قصص الأنبياء والملوك	**المنهج الأسطوري**

ب- نقد فلسفة التاريخ اليونانية

قبل ابن خلدون، كانت فلسفة التاريخ (عند اليونان ومن تأثر بهم من المسلمين) تقوم على نظريات محدودة:

النظرية الأولى: نظرية الأخلاق

التاريخ يدرس لاستخلاص العبر الأخلاقية فقط. التاريخ عندهم ليس له قوانين مستقلة، بل هو مجموعة من الأمثلة الأخلاقية.

النظرية الثانية: نظرية الحلقة الدائرية

التاريخ يتكرر في نمط دائري (دول تقوم ثم تسقط) دون تطور حقيقي. هذه النظرة متشائمة، وتنفي إمكانية التقدم.

النظرية الثالثة: نظرية البطل العظيم

التاريخ يصنعه الأبطال والعباقرة، والجماهير مجرد أتباع. هذه النظرة نخبوية، وتهمش دور الشعوب.

نقد ابن خلدون لهذه النظريات:

البديل الذي قدمه	نقد ابن خلدون	النظرية
علم العمران البشري	التاريخ له قوانينه المستقلة، وليس مجرد عبر	**نظرية الأخلاق**
سنن الله في التاريخ	التاريخ يتطور، لكن وفق سنن ثابتة	**نظرية الحلقة الدائرية**
مفهوم العصبية	العصبية الجماعية هي المحرك الأساسي للتاريخ	**نظرية البطل العظيم**

ت- نقد المنهج الفلسفي المجرد في دراسة المجتمع

ابن خلدون يهاجم الفلاسفة (كالفارابي وابن سينا) الذين حاولوا تطبيق المنطق الأرسطي والتصورات الأفلاطونية على المجتمع، دون دراسة الواقع الفعلي. يرى أن المجتمع له قوانينه المستقلة التي لا تُكتشف بالتأمل الفلسفي، بل بـ **الاستقراء التاريخي** والملاحظة **الميدانية**.

أمثلة على الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة بحسب ابن خلدون:

الخطأ	شرحه	نقد ابن خلدون
المدينة الفاضلة	الفارابي تخيل مدينة فاضلة مثالية لا توجد في الواقع	المدينة الفاضلة لا تخلو من العصبية والصراع
العلة الأولى	أرسطو جعل الله علة غائية فقط، لا يتدخل في التفاصيل	الله يتدخل في التاريخ ويرسل الرسل
الأفلاطونية المحدثة	تصور العالم كسلسلة من الصدور	العالم مخلوق مباشرة من الله

ث- تأسيس البديل: "علم العمران البشري"

ابن خلدون يقدم في "مقدمة" كتابه "العبر" علماً جديداً هو **"علم العمران البشري "**(أو ما نسميه اليوم "علم الاجتماع" أو "فلسفة التاريخ"):

العنصر	تعريفه عند ابن خلدون
الموضوع	العمران البشري (المجتمع الإنساني) في نشأته وتطوره وانهياره
المنهج	الملاحظة، الاستقراء، التحليل السببي، المقارنة
الغاية	استخلاص السنن الإلهية في التاريخ، وفهم قوانين تطور المجتمعات
المبادئ الأساسية	العصبية، الملك، العمران، الرزق، الظلم

أمثلة على القوانين التي استخلصها ابن خلدون:

القانون	شرحه	المثال التاريخي
العصبية سبب الملك	لا تقوم دولة بدون عصبية (ترابط قبلي أو ديني)	قيام الدولة العربية على العصبية القبلية، ثم على العصبية الإسلامية
البداوة أصل الحضارة	الحضارة تنشأ من البادية، ثم تتحضر، ثم تضعف	نشأة الإسلام في البادية ثم تحضره ثم ضعفه
الظلم مؤذن بخراب العمران	الظلم ينهي الحضارة ويهلك الأمم	سقوط الأمم التي ظلمت شعوبها
الرفاهية تؤدي إلى الضعف	كلما زادت الرفاهية، ضعفت العصبية، وانهارت الدولة	سقوط الدولة العباسية بعد الترف
العدل أساس الملك	العدل يطيل عمر الدولة، والظلم يقصرها	طول عمر الدولة الراشدة لعدلها

ج- العلاقة بين العقل والوحي في مشروع ابن خلدون

ابن خلدون يرى أن العقل والوحي متكاملان:

- **العقل** يصل إلى قوانين التاريخ والاجتماع (كالسنن الإلهية). العقل في مجال الاجتماع له **استقلالية نسبية**.
- **الوحي** يصل إلى ما لا يدركه العقل (كأخبار الأنبياء والمعجزات والغيبيات).

الفرق بين ابن خلدون وغيره في هذه القضية:

التقييم	دور الوحي	دور العقل	العالم
العقل تابع	الوحي هو الأصل	العقل أداة محدودة	**الغزالي**
العقل سيد	الوحي يجب أن يتوافق مع العقل	العقل هو الحاكم	**ابن رشد**
تكامل مع أولوية للنقل	الوحي هو الأصل	العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح	**ابن تيمية**
تكامل مع استقلالية نسبية للعقل	الوحي هو الأصل في الغيبيات	للعقل استقلالية في مجال الاجتماع	**ابن خلدون**

ح- صلة مشروع ابن خلدون بالتأويلية القرآنية التي أسسناها

ما فعله ابن خلدون هو **تأسيس منهج علمي إسلامي** في دراسة المجتمع والتاريخ، لا يعتمد على إسقاطات فلسفية وافدة. هذا هو بالضبط ما نحتاجه في هرمنيوطيقا قرآنية: منهج علمي إسلامي في فهم النص، لا يعتمد على إسقاطات هرمنيوطيقية غربية. ابن خلدون يقدم لنا **نموذجاً للتأسيس المنهجي الأصيل.**

أوجه الاستفادة من ابن خلدون في نموذجنا:

في نموذجنا	عند ابن خلدون	العنصر
نعم (في المستوى العقلي)	نعم	**الاستقراء والملاحظة**
نعم (في فهم السنن الإلهية)	نعم	**التحليل السببي**

العنصر	عند ابن خلدون	في نموذجنا
نقد التبعية للمناهج الوافدة	نعم	نعم (في الفصل الثالث)
تأسيس علم جديد	علم العمران البشري	الهرمنيوطيقا القرآنية

رابعاً: من المشاريع الثلاثة إلى أرضية مشتركة لفلسفة إسلامية خالصة

أ- نقاط الاتفاق بين المشاريع الثلاثة

القضية	الغزالي	ابن تيمية	ابن خلدون	النقطة المشتركة
موقفهم من الفلسفة اليونانية	نقد داخلي (فهو درسها ثم نقدها)	نقد من الجذور (رفض مبادئها)	نقد تطبيقي (رفض تطبيقاتها على المجتمع)	رفض التبعية لليونان
موقفهم من المنطق الأرسطي	تعديل واستخدام (مع تحفظات)	نقد واستبدال (بالاستقراء القرآني)	استخدام في حدود (لا بأس به في العلوم الطبيعية)	لا تبعية عمياء
موقفهم من العقل	أداة لكنها محدودة (تحتاج إلى كشف)	أداة لكنها تابعة للنقل (العقل الصحيح لا يخالف النقل)	أداة مستقلة في مجال الاجتماع	العقل مهم لكن له حدود

القضية	الغزالي	ابن تيمية	ابن خلدون	النقطة المشتركة
موقفهم من النقل (الوحي)	الأصل في العقائد (مع إمكانية الكشف)	الأصل في كل شيء (القرآن والسنة)	مرجع نهائي لكن للعقل مجاله في الاجتماع	الوحي هو المرجع الأعلى
البديل الذي أسسوه	المنهج التوفيقي (العقل+النقل+ال كشف)	الاستدلال القرآني (القرآن يفسر بعضه بعضاً)	علم العمران البشري (الاستقراء التاريخي)	تأسيس منهج إسلامي أصيل

ب- الأرضية المشتركة لفلسفة إسلامية خالصة

من هذه المشاريع الثلاثة، يمكن استخلاص **أرضية مشتركة** لفلسفة إسلامية خالصة:

أولاً: نقد التبعية لليونان

- رفض الفصل بين الدين والفلسفة كما فعل اليونان (أرسطو فصل الميتافيزيقا عن الأخلاق).
- رفض نظرية "العقل الكلي" المنفصل عن الوحي.
- رفض إطلاقية المنطق الأرسطي (القياس، الكليات، الحدود).
- رفض نظرية الفيض والأفلاطونية المحدثة.

ثانياً: تأسيس البدائل

- منهج تكاملي يجمع بين العقل والنقل والكشف (الغزالي).
- منهج استدلالي قرآني مباشر (ابن تيمية).
- منهج علمي استقرائي في دراسة الاجتماع والتاريخ (ابن خلدون).

ثالثاً: تحديد العلاقة بين العقل والوحي

- العقل والوحي ليسا في تناقض (ابن تيمية).
- العقل أداة محدودة لا تصل إلى كل شيء (الغزالي).
- العقل مستقل نسبياً في مجال الاجتماع (ابن خلدون).

خامساً: الاستفادة من مناهج الفلسفة الحديثة والمعاصرة دون تبعية

أ- الظاهراتية – (Phenomenology) من هوسرل إلى الفلسفة الإسلامية

الظاهراتية تهتم بدراسة الأشياء "كما تظهر للوعي" قبل أي تأويل أو تفسير. هذا المنهج قريب من منهج الغزالي في "المنقذ من الضلال"، حيث يحاول العودة إلى اليقين الأولي قبل التأثيرات المسبقة.

كيف تستفيد الفلسفة الإسلامية من الظاهراتية ؟

التحذير	شرحه	عنصر الاستفادة
لا نعطل العقل بالكامل، بل نعلق التحيزات فقط	تعليق التحيزات المسبقة قبل دراسة النص أو الظاهرة	**تعليق الأحكام المسبقة (Epoche)**
لا نهمل التحليل العلمي، بل نضيف إليه الخبرة	دراسة الظواهر الدينية كما يعيشها المؤمن، لا كما يحللها المراقب الخارجي	**العودة إلى الخبرة الأصلية**
لا نقع في المثالية المطلقة (الوعي هو كل شيء)	فهم كيف يدرك المؤمن النص القرآني في وعيه	**تحليل الوعي**

ملاحظة: لا نتبنى ميتافيزيقا هوسرل (الذات المتعالية)، ولا مثالية الوعي (أن الوعي هو كل شيء). نأخذ المنهج فقط.

ب- الهرمنيوطيقا – (Hermeneutics) من غادامير وريكور إلى الفلسفة الإسلامية

الهرمنيوطيقا تهتم بشروط الفهم، ودور القارئ، وتاريخية الفهم. هذا المنهج قريب من منهج ابن خلدون في فهم النصوص التاريخية في سياقها.

كيف تستفيد الفلسفة الإسلامية من الهرمنيوطيقا؟

عنصر الاستفادة	شرحه	التحذير
فهم النص في سياقه التاريخي	فهم النص القرآني في ضوء أسباب النزول والسياق التاريخي	لا نلغي قدسية النص، فالسياق لا يلغي المقصد الإلهي
دور القارئ في الفهم	الاعتراف بأن للقارئ دوراً في عملية الفهم (تحيزاته، خبراته)	لا نقع في النسبوية (أن كل فهم صحيح)، بل نضع ضوابط
جدلية الشرح والفهم	التحليل البنيوي (الشرح) شرط للفهم الوجودي	لا نكتفي بالشرح، بل نصل إلى الفهم

ملاحظة: لا نتبنى نسبوية غادامير (أن المعنى يتغير بالكامل مع كل قارئ)، ولا هرمنيوطيقا الريبة عند ريكور التي تشكك في النص قبل فهمه.

ت- فلسفة اللغة – من فيتغنشتاين إلى الفلسفة الإسلامية

فلسفة اللغة تهتم بكيفية بناء المعنى من خلال اللغة، وبعلاقة اللغة بالواقع.

كيف تستفيد الفلسفة الإسلامية من فلسفة اللغة؟

التحذير	شرحه	عنصر الاستفادة
لا نختزل المفاهيم الدينية إلى مجرد استخدامات لغوية	تحليل المفاهيم الكبرى (الإيمان، الكفر، التقوى، الظلم) تحليلاً لغوياً دقيقاً	**تحليل المفاهيم القرآنية**
لا نتبنى فكرة "المعنى هو الاستخدام فقط" (فالنص له معنى مقصود)	دراسة الفرق بين "الاستخدام" و"المعنى" في اللغة القرآنية	**الاستخدام والمعنى**
لا نقع في المثالية (أن اللغة لا تحيل إلى واقع)	كيف تحيل اللغة القرآنية إلى واقع خارجي (الله، الآخرة)	**اللغة والواقع**

ملاحظة :لا نتبنى فكرة أن "المعنى هو الاستخدام فقط" (كما عند فيتغنشتاين المتأخر)، لأن النص القرآني له معنى مقصود من الله، وليس مجرد استخدام في سياق معين.

ث- نقد الأيديولوجيا - من ماركس وفوكو إلى الفلسفة الإسلامية

نقد الأيديولوجيا يكشف المصالح الخفية والسلطة الكامنة وراء الخطابات الدينية والسياسية.

كيف تستفيد الفلسفة الإسلامية من نقد الأيديولوجيا؟

التحذير	شرحه	عنصر الاستفادة
لا نصل إلى أن كل الخطابات الدينية هي مجرد أيديولوجيا	كشف كيف استخدم الحكام والفقهاء النصوص الدينية لخدمة مصالحهم	**كشف الاستخدامات السياسية للنصوص**

عنصر الاستفادة	شرحه	التحذير
نقد التفسيرات التي تخدم السلطة	نقد التفسيرات التي تبرر الظلم والاستبداد بحجة النص	لا نلغي فكرة النص نفسه، بل ننقد التفسيرات الخاطئة
تحرير النص من القراءات الأيديولوجية	تحرير النص القرآني من القراءات التي حرفته عن مقاصده الأصلية	لا نقع في النسبوية (أن كل القراءات أيديولوجية)

ملاحظة: لا نتبنى إلحاد ماركس (أن الدين أفيون الشعوب) ولا شكوكية فوكو (أن كل الخطابات هي سلطة فقط). نتبنى نقد الأيديولوجيا كمنهج كشف، وليس كميتافيزيقا بديلة.

ج- كيف تستفيد الفلسفة الإسلامية من المناهج الحديثة مع الحفاظ على الهوية

المنهج الحديث	**الفائدة المرجوة**	**التحذير (الخط الأحمر)**	**النظير في التراث الإسلامي**
الظاهراتية	تعليق الأحكام المسبقة، العودة إلى الخبرة الأصلية	لا نتبنى ميتافيزيقا الذات المتعالية	منهج الغزالي في "المنقذ من الضلال"
الهرمنيوطيقا	فهم النص في سياقه، الاعتراف بدور القارئ	لا نسبوية ولا شك في قدسية النص	منهج ابن خلدون في فهم النصوص التاريخية
فلسفة اللغة	تحليل المفاهيم، فهم الاستخدام والمعنى	لا نختزل المعنى في الاستخدام فقط	نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني
نقد الأيديولوجيا	كشف المصالح الخفية، تحرير النص	لا إلحاد ولا شك مطلق في كل الخطابات	نقد ابن تيمية للفلاسفة والمتكلمين

سادساً: نحو فلسفة إسلامية خالصة – رؤية مقترحة

أ- مبادئ الفلسفة الإسلامية الخالصة

بناءً على ما سبق، نقترح **عشرة مبادئ** للفلسفة الإسلامية الخالصة:

المبدأ الأول: التوحيد كمبدأ أول للوجود والمعرفة

ليس مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود" (ديكارت)، بل مبدأ "الله موجود، إذن أنا موجود". التوحيد هو أصل الوجود وأصل المعرفة. كل شيء موجود بالله ولله وإلى الله.

المبدأ الثاني: الوحي كمصدر أعلى للمعرفة

العقل مهم، والتجربة مهمة، لكن الوحي هو المصدر الأعلى في الأمور التي لا يدركها العقل وحده (الغيبيات، التفاصيل التشريعية، المقاصد الإلهية).

المبدأ الثالث: العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح (ابن تيمية)

كل تعارض ظاهري بين العقل والنقل فهو إما لخلل في العقل أو لخلل في فهم النقل. هذا المبدأ يحل إشكالية قرون.

المبدأ الرابع: تكامل المناهج (الغزالي)

العقل والنقل والكشف والتجربة كلها أدوات معرفية متكاملة، لا يغني أحدها عن الآخر. المعرفة الحقيقية هي التي تجمع بينها.

المبدأ الخامس: الاستقراء والملاحظة (ابن خلدون)

في دراسة الاجتماع والتاريخ، الاستقراء والملاحظة أهم من القياس المنطقي المجرد. العلوم الاجتماعية الإسلامية يجب أن تقوم على دراسة الواقع.

المبدأ السادس: الهرمنيوطيقا القرآنية (التأويلية القرآنية)

فهم النص القرآني يحتاج إلى منهج خاص يراعي قدسيته وتدرج معانيه وتكامله مع العقل والكشف. لا يصح تطبيق مناهج فهم النصوص البشرية على القرآن دون تعديل.

المبدأ السابع: نقد الأيديولوجيا

كشف الاستخدامات السياسية والطبقية للنصوص، وتحرير النص من القراءات التي تحرفه عن مقاصده الأصلية. هذا يساعد في استعادة نقاء النص.

المبدأ الثامن: الحوار مع الآخر

الفلسفة الإسلامية الخالصة ليست منغلقة على نفسها، بل تحاور الفلسفات الأخرى (الغربية والشرقية) على أساس الثقة والاحترام المتبادل. الحوار وسيلة للتعلم والتصحيح.

المبدأ التاسع: الأصالة والتجديد

لا نكرر تراثنا تقليداً أعمى، ولا نتبع الغرب تقليداً أعمى. نستخلص من تراثنا أصولنا، ونستفيد من الغرب أدواتنا، ونبني رؤيتنا الخاصة.

المبدأ العاشر: خدمة الإنسان والمجتمع

الفلسفة الإسلامية ليست فلسفة ذهنية مجردة، بل هي فلسفة عملية تهدف إلى خدمة الإنسان وعمارة الأرض وتحقيق العدل والرحمة.

ب- المجالات التي تحتاج إلى تأسيس

المجال	تعريفه	الأسئلة التي يبحث فيها	النماذج الأولية في التراث
فلسفة إسلامية للمعرفة (إبستمولوجيا إسلامية)	تبحث في مصادر المعرفة ومراتبها وحدودها	ما هي مصادر المعرفة؟ (الوحي، العقل، الحواس، الكشف) ما هي مراتبها؟ ما هي حدودها؟	الغزالي (المنقذ من الضلال)، ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل)
فلسفة إسلامية للوجود (أنطولوجيا إسلامية)	تبحث في العلاقة بين الله والكون والإنسان	ما هو الوجود؟ ما الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود؟ ما هو الخلق من العدم؟	ابن سينا (الإلهيات)، ابن عربي (فصوص الحكم)
فلسفة إسلامية للقيم (أخلاق إسلامية)	تبحث في مصادر القيم والفضائل والغايات	ما هو الخير؟ ما هو الشر؟ هل القيم ذاتية أم شرعية؟ ما هي الفضائل الكبرى؟	الغزالي (إحياء علوم الدين)، الراغب الأصفهاني (الذريعة إلى مكارم الشريعة)
فلسفة إسلامية سياسية	تبحث في نظرية الحكم والعدالة والشورى	ما هي نظرية الحكم في الإسلام؟ ما هي الشورى؟ ما هي حقوق الإنسان؟	الغزالي(ميزان العمل) ابن تيمية (السياسة الشرعية)، ابن خلدون (المقدمة)
فلسفة إسلامية للجمال (جماليات إسلامية)	تبحث في الجمال في الطبيعة والفن والعمارة	ما هو الجمال؟ ما علاقته بالتنزيه والتوحيد؟ ما هي ضوابط الفن الإسلامي؟	ابن عربي (الفتوحات المكية)، ابن حزم (طوق الحمامة)
فلسفة إسلامية للتاريخ	تبحث في سنن التاريخ وقوانين تطور المجتمعات	ما هي سنن الله في التاريخ؟ لماذا تقوم الأمم وتنهار؟ ما هو دور الإنسان في التاريخ؟	ابن خلدون (المقدمة)

ت- صلة هذا الفصل بالكتاب كله:

هذا الفصل التاسع هو **تتويج للكتاب كله:**

- **مع الفصول 1-4 (الهرمنيوطيقا القرآنية):** هذا الفصل يقدم **الإطار الفلسفي** الذي يؤطر الهرمنيوطيقا ويوجهها. الهرمنيوطيقا وحدها قد تصبح تقنية خالية من الرؤية، وهذا الفصل يملأ هذا الفراغ.

- **مع الفصل 5 (الحق والحقيقة):** هذا الفصل يعمق النقاش حول الحقيقة من خلال نقد التصورات اليونانية للحقيقة وتقديم بديل إسلامي.

- **مع الفصل 6 (العقل والوحي):** هذا الفصل يقدم تطبيقات عملية لنظرية التكامل بين العقل والوحي من خلال مشاريع الغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

- **مع الفصل 7 (الوجود والكون):** هذا الفصل يقدم نقداً للتصورات اليونانية للوجود وتقديم البديل القرآني.

- **مع الفصل 8 (الإنسان والمعنى):** هذا الفصل يقدم نقداً للتصورات اليونانية للإنسان وتقديم البديل الإسلامي.

إذاً، هذا الفصل التاسع هو قمة الهرم: ينتقل من الهرمنيوطيقا (كيف نفهم النص) إلى الفلسفة (ما هي رؤيتنا للكون والإنسان)، ومن النقل إلى التأسيس، ومن التبعية إلى الأصالة.

خلاصة الفصل التاسع

في هذا الفصل، أسسنا فلسفة إسلامية خالصة من خلال تحليل مشاريع الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، وخلصنا إلى النتائج التالية:

أولاً: مشروع الغزالي

- نقد الفلسفة من الداخل، وتأسيس المنهج التوفيقي بين العقل والكشف.

- قدم ثلاث مراتب للمعرفة: اليقين العقلي، اليقين الشرعي، اليقين الكشفي.

- قوته: التكامل بين العقل والنقل والكشف. ضعفه: النخبوية وذاتية معيار الذوق.

ثانياً: مشروع ابن تيمية

- نقد المنطق الأرسطي من الجذور، وتأسيس منهج الاستدلال القرآني المباشر.

- قدم قاعدة "العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح."

- قوته: تحرير الاستدلال الإسلامي من التبعية للمنطق اليوناني. ضعفه: قد يُفهم خطأً على أنه ضد العقل.

ثالثاً: مشروع ابن خلدون

- نقد فلسفة التاريخ اليونانية، وتأسيس علم العمران البشري.

- قدم قوانين تاريخية (العصبية سبب الملك، البداوة أصل الحضارة، الظلم مؤذن بخراب العمران).

- قوته: المنهج العلمي الاستقرائي في دراسة المجتمع. ضعفه: بعض قوانينه تحتاج إلى مراجعة في العصر الحديث.

رابعاً: الأرضية المشتركة لفلسفة إسلامية خالصة

- نقد التبعية لليونان، وتأسيس بدائل إسلامية، وتحديد العلاقة بين العقل والوحي.

خامساً: الاستفادة من مناهج الفلسفة الحديثة

- **الظاهراتية** (لتعليق الأحكام المسبقة)، الهرمنيوطيقا (لفهم النص في سياقه)، فلسفة اللغة (لتحليل المفاهيم)، نقد الأيديولوجيا (لكشف المصالح الخفية).

- مع التحذير من تجاوز الخطوط الحمراء (نسبوية المعنى، الشك في قدسية النص، الإلحاد).

سادساً: مبادئ الفلسفة الإسلامية الخالصة

- عشرة مبادئ: التوحيد، الوحي، العقل الصحيح، تكامل المناهج، الاستقراء، الهرمنيوطيقا القرآنية، نقد الأيديولوجيا، الحوار، الأصالة والتجديد، خدمة الإنسان.

هذا الفصل يجيب على السؤال الذي بدأنا به الكتاب: كيف ننتقل من الهرمنيوطيقا إلى الفلسفة؟ الجواب: عبر استلهام مشاريع الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، والاستفادة من مناهج الفلسفة الحديثة دون تبعية، وتأسيس فلسفة إسلامية خالصة تنبثق من منابعها الأصلية.

هوامش ومراجع الفصل التاسع

مراجع الغزالي:

- الغزالي، أبو حامد. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1958.
- الغزالي، أبو حامد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم، 1999.
- الغزالي، أبو حامد. *مقاصد الفلاسفة*. القاهرة: دار المعارف، 1961.
- الغزالي، أبو حامد. *معيار العلم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- الغزالي، أبو حامد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقيق إبراهيم آغا. دمشق: دار الفكر، 1998.

مراجع ابن تيمية:

- ابن تيمية، تقي الدين. *الرد على المنطقيين*. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
- ابن تيمية، تقي الدين. *درء تعارض العقل والنقل*. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979.
- ابن تيمية، تقي الدين. *مجموع الفتاوى*. المدينة: مجمع الملك فهد، 1995. (خاصة الأجزاء المتعلقة بالعقل والنقل).
- ابن تيمية، تقي الدين. *السياسة الشرعية*. تحقيق علي بن محمد العمران. مكة: دار عالم الفوائد، 2010.

مراجع ابن خلدون:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 2001.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *العبر وديوان المبتدأ والخبر*. بيروت: دار الفكر، 1988.

دراسات معاصرة:

- الجابري، محمد عابد *نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

- الجابري، محمد عابد *نقد العقل العربي: بنية العقل العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- الجابري، محمد عابد *التراث والتجديد* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

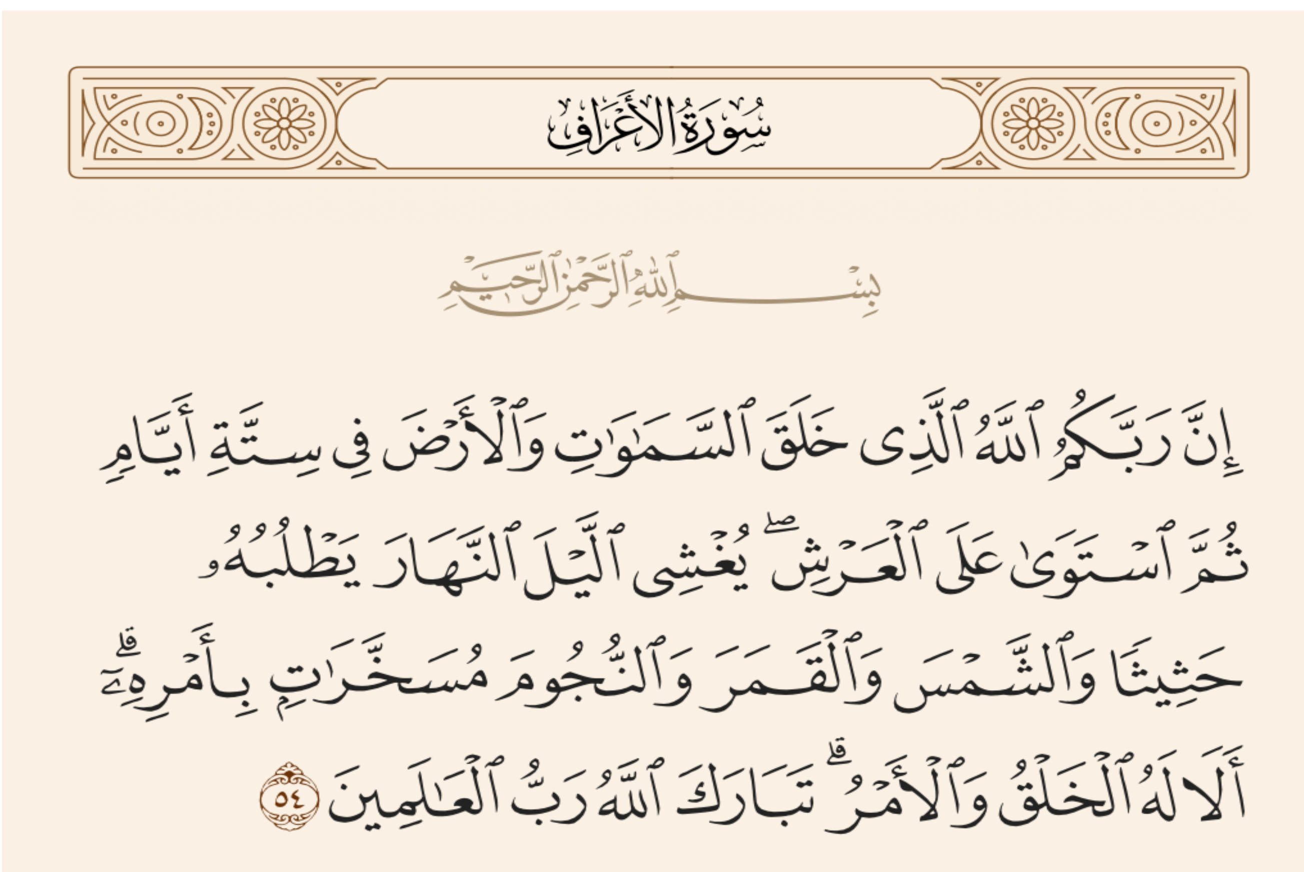
- العظم، صادق جلال *نقد الفكر الديني* .بيروت: دار الطليعة، 1992.

- طه عبد الرحمن *الحق العربي والإسلامي: أصول معرفية ومنهجية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

- طه عبد الرحمن *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

- أركون، محمد *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998.

- أركون، محمد *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2001.



الخاتمة النهائية: من الهرمنيوطيقا إلى الفلسفة – رحلة في تأسيس هرمنيوطيقا قرآنية وفلسفة إسلامية خالصة

أ- خلاصة الرحلة: من السؤال الأول إلى السؤال الأخير

بدأ هذا الكتاب بسؤال واحد :**كيف يمكن تأسيس هرمنيوطيقا قرآنية أصيلة، تستفيد من الفلسفة التأويلية الحديثة دون الوقوع في إسقاطاتها، وتستوعب التراث الإسلامي الغني دون الجمود أو الانغلاق؟**

وللإجابة على هذا السؤال، قمنا برحلة منهجية عبر **تسعة فصول**، يمكن تلخيص مسارها في **ثلاث مراحل كبرى**، ثم **خاتمة جامعة:**

المرحلة الأولى: التأويل والهرمنيوطيقا (الفصول 1-4)

في هذه المرحلة، أسسنا **الهرمنيوطيقا القرآنية** كعلم نظري تطبيقي:

الفصل	العنوان	النتيجة الرئيسية
الفصل الأول	الهرمنيوطيقا الحديثة – غادامير وريكور نموذجين	الهرمنيوطيقا الحديثة تقدم أدوات تحليلية قوية (كتاريخية الفهم، وفائض المعنى، وجدلية الشرح والفهم)، لكنها تبقى محدودة أمام خصوصية النص القرآني وقدسيته.
الفصل الثاني	التأويل في التراث الإسلامي – ابن رشد والغزالي وابن عربي	التراث الإسلامي يقدم نماذج تأويلية متكاملة (ابن رشد عقلانياً، الغزالي توفيقياً، ابن عربي كشفياً) يمكن البناء عليها، لكنها تحتاج إلى تنقيح وتطوير.
الفصل الثالث	التحليل المقارن – الهرمنيوطيقا الحديثة والتراث الإسلامي في ميزان النقد	المقارنة بين التيارين تظهر أن التراث الإسلامي أكثر تكاملاً في الجمع بين العقل والروح، والهرمنيوطيقا الحديثة أكثر تطوراً في تاريخية الفهم.

الفصل	العنوان	النتيجة الرئيسية
الفصل الرابع	نحو هرمنيوطيقا قرآنية – نموذج تركيبي مقترح	النموذج التأليفي المقترح يقوم على ثلاث ركائز: قدسية النص، تدرج المعنى (خمسة مستويات)، والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية، مع سبعة ضوابط منهجية.

النتيجة الأولى: الهرمنيوطيقا القرآنية ممكنة وضرورية، وهي علم يجمع بين احترام قدسية النص واستخدام أدوات العصر، بين الظاهر والباطن، بين العقل والروح.

المرحلة الثانية: الحقيقة والفلسفة والكون والإنسان (الفصول 5-8)

في هذه المرحلة، ارتقينا من الهرمنيوطيقا إلى **الرؤية الفلسفية الشاملة:**

الفصل	العنوان	النتيجة الرئيسية
الفصل الخامس	الحق والحقيقة – من الإيمان إلى الحكمة	الحقيقة في القرآن هي الله نفسه، ولها أربعة مستويات (حسية، عقلية، روحية، مطلقة). والإيمان تجربة وجودية عقلانية، والفلسفة خادمة للوحي.
الفصل السادس	العقل والوحي في المنظور القرآني	العقل والوحي في تكامل جدلي لا تناقض، والعقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح، والتجربة الوجودية تفتح آفاقاً ثالثة.
الفصل السابع	الوجود والكون في ضوء القرآن	الكون في القرآن مخلوق من عدم، يسير وفق سنن ثابتة، والإنسان خليفة الله فيه، مسخر له، ومسؤول عن عمارته.
الفصل الثامن	الإنسان والمعنى – الأنثروبولوجيا القرآنية	الإنسان كائن ثنائي (طين وروح)، مكرم، حر، مسؤول، يعاني لكن معاناته ذات معنى، والصبر قيمته الأنطولوجية.

النتيجة الثانية: العقل والوحي ليسا في تناقض، بل في تكامل جدلي. الوجود والكون في القرآن ليسا عبثيين، بل خلق من عدم، ونظام محكم، وسنن ثابتة، وتاريخ هادف، وإنسان خليفة. والإنسان هو الكائن الأشرف والأكثر تعقيداً: طين وروح، حر ومسير، خير وشر، معاناة ومعنى.

المرحلة الثالثة: التأسيس الفلسفي الخالص (الفصل التاسع)

في هذه المرحلة، انتقلنا من الرؤية الفلسفية إلى **التأسيس المنهجي:**

الفصل	العنوان	النتيجة الرئيسية
الفصل التاسع	نحو تأسيس فلسفة إسلامية خالصة	يمكن بناء فلسفة إسلامية خالصة تنبثق من منابعها الأصلية (القرآن والسنة والمقاصد الشرعية)، وتتجاوز التبعية للإرث الفلسفي اليوناني، وفي الوقت نفسه تستفيد من مناهج الفلسفة الحديثة والمعاصرة دون تبعية.

النتيجة الثالثة: يمكن بناء فلسفة إسلامية خالصة تنبثق من منابعها الأصلية، وتتجاوز التبعية للإرث الفلسفي اليوناني، وتستفيد من مناهج الفلسفة الحديثة دون تبعية. هذه الفلسفة تقوم على عشرة مبادئ: التوحيد كمبدأ أول، الوحي كمصدر أعلى للمعرفة، العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح، تكامل المناهج، الاستقراء والملاحظة، الهرمنيوطيقا القرآنية، نقد الأيديولوجيا، الحوار مع الآخر، الأصالة والتجديد، خدمة الإنسان والمجتمع.

ب- الأطروحة المركزية للكتاب: من الهرمنيوطيقا إلى الفلسفة

إذا كان علينا أن نلخص هذا الكتاب في جملة واحدة، فستكون" **:التأويل القرآني ليس مجرد فهم، بل هو طريق إلى معرفة الله، ثم معرفة الكون، ثم معرفة الإنسان، ثم تحول وجودي، ثم تأسيس فلسفة إسلامية خالصة".**

هذا الكتاب لم يكن مجرد كتاب في **المنهج** (كيف نفهم النص)، بل تجاوز ذلك إلى **الرؤية** (ماذا نفهم من النص عن الله والكون والإنسان)، ثم إلى **التأسيس** (كيف نبني فلسفة إسلامية أصيلة تنبثق من هذه الرؤية)، ثم إلى **التطبيق** (كيف نعيش هذا الفهم في حياتنا).

لقد انتقلنا من **الهرمنيوطيقا** (العلم بفهم النصوص) إلى **الأنثروبولوجيا** (العلم بالإنسان) إلى **الفلسفة** (العلم بالوجود والمعرفة والقيم)، لأن غاية فهم القرآن هي **فهم الإنسان وهدايته وتحويله**، ثم **بناء حضارة** على أساس هذه الرؤية.

1- الهرمنيوطيقا كمدخل (الفصول 1-4)

الهرمنيوطيقا التي أسسناها في الفصول الأربعة الأولى ليست غاية في ذاتها، بل هي **مدخل** إلى رؤية أوسع. بدون منهج سليم في فهم النص، نضيع في التفاسير الذاتية أو الجمود التقليدي. لكن المنهج وحده لا يكفي؛ لا بد من **رؤية** تستلهم من النص.

2- الرؤية الفلسفية كإطار (الفصول 5-8)

في الفصول من الخامس إلى الثامن، وضعنا **الإطار الفلسفي** الذي يوجه القراءة: الحقيقة عند الله، والإيمان والعقل متكاملان، والوحي كشف للحقيقة، والفلسفة خادمة للوحي، والكون مخلوق من عدم يسير وفق سنن ثابتة، والإنسان خليفة الله في الأرض. هذا الإطار يحمي القراءة من الانزلاق إلى النسبوية أو الإلحاد أو الغلو.

3- التأسيس الفلسفي كغاية (الفصل التاسع)

في الفصل التاسع، وصلنا إلى **الغاية** من كل هذا: تأسيس فلسفة إسلامية خالصة تنبثق من منابع الإسلام نفسها، وتتجاوز التبعية لليونان، وتستفيد من مناهج العصر. هذه الفلسفة هي التي ستحرس الهرمنيوطيقا من الانحراف، وستوجهها نحو الغايات الصحيحة.

الإجابات النهائية عن أسئلة الكتاب الكبرى

الفصل المرجعي	الجواب	السؤال
الفصل الرابع	علم نظري تطبيقي يبحث في شروط إمكانية فهم النص القرآني فهماً أصيلاً معاصراً، انطلاقاً من قدسية النص، وتدرج المعنى (خمسة مستويات)، والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية، وصولاً إلى التحول الروحي والعملي لدى المؤمن.	**ما هي الهرمنيوطيقا القرآنية؟**
الفصل السادس	علاقة تكامل جدلي لا تناقض. العقل يهدي إلى الوحي، والوحي ينير العقل. العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح. والتجربة الوجودية تفتح آفاقاً ثالثة.	**ما العلاقة بين العقل والوحي؟**

السؤال	الجواب	الفصل المرجعي
ما هي رؤية القرآن للكون؟	الكون مخلوق من عدم(creatio ex nihilo) ، وليس أزلياً. وهو يسير وفق سنن إلهية ثابتة (قوانين طبيعية وتاريخية ونفسية وتربوية وسياسية). والله يدبر الأمر كل لحظة (الخلق المتجدد). والإنسان هو خليفة الله في الأرض، مسخر له الكون.	الفصل السابع
ما هي رؤية القرآن للإنسان؟	الإنسان كائن ثنائي البعد: طين وروح، مادة ومعنى. هو مكرم (كرامة ذاتية)، وحامل للأمانة (مسؤولية الطاعة والمعرفة والاختيار). هو حر في اختياراته لكنه مسؤول عنها. وهو كائن يعاني، لكن المعاناة لها معنى: اختبار، تطهير، رفع درجات، تذكير. والصبر هو موقفه الوجودي من المعاناة.	الفصل الثامن
ما هي غاية التأويل القرآني؟	ليست مجرد المعرفة النظرية، بل **التحول الوجودي .** المؤمن الحقيقي هو الذي يخرج من التأويل وقد تغيرت رؤيته لله والكون والذات، وتغيرت أفعاله ومشاعره. التأويل عبادة، وطريق إلى الله، ووسيلة للخلاص.	الفصل الرابع والخاتمة
كيف يمكن تأسيس فلسفة إسلامية خالصة؟	من خلال نقد التبعية لليونان (كما فعل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)، والاستفادة من مناهج الفلسفة الحديثة (الظاهريات، الهرمنيوطيقا، فلسفة اللغة، نقد الأيديولوجيا) مع الحفاظ على الهوية والأصالة، وتأسيس عشرة مبادئ للفلسفة الإسلامية الخالصة.	الفصل التاسع
ما هي مصادر المعرفة في الإسلام؟	أربعة مصادر متكاملة: الوحي (القرآن والسنة)، العقل (البرهان والمنطق)، الحواس (التجربة والملاحظة)، والكشف (الذوق والتجربة الروحية). لكل منها مجاله وحدوده.	الفصل الخامس والسادس

الفصل المرجعي	الجواب	السؤال
الفصل الخامس	أربعة مستويات: الحسي (بالحواس)، العقلي (بالبرهان)، الروحي (بالإيمان والكشف)، والمطلق (الله نفسه).	**ما هي مستويات الحقيقة في القرآن؟**
الفصل الرابع	خمسة مستويات: الظاهر (لعامة المسلمين)، العقلي (للعلماء)، الباطني الإشاري (لأهل الكشف)، المقاصدي (للمجتهدين في المقاصد)، والتكاملي الوجودي (للمؤمن في حياته).	**ما هي مستويات المعنى في القرآن؟**
الفصل الرابع	سبعة ضوابط: حجية الظاهر، عدم التناقض مع القطعيات، مطابقة قوانين اللغة، مراعاة السياق، الفصل بين الإلزام والإلهام، الأخلاقيات التأويلية، الاجتهاد الجماعي.	**ما هي الضوابط المنهجية للتأويل القرآني؟**

خلاصة كل فصل في جملة واحدة

الخلاصة في جملة واحدة	الفصل
الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وريكور) تقدم أدوات تحليلية قوية (كتاريخية الفهم وفائض المعنى)، لكنها تبقى محدودة أمام خصوصية النص القرآني وقدسيته، لأنها تفترض أن النص نتاج بشري.	**الفصل الأول**
التراث الإسلامي يقدم نماذج تأويلية متكاملة: ابن رشد نموذجاً عقلانياً برهانياً، والغزالي نموذجاً توفيقياً توازنياً، وابن عربي نموذجاً إشارياً كشفياً، ويمكن البناء عليها مع تنقيحها وتطويرها.	**الفصل الثاني**

الخلاصة في جملة واحدة	الفصل
المقارنة بين التيارين تظهر أن التراث الإسلامي أكثر تكاملاً في الجمع بين العقل والروح (لأنه يجمع بين الظاهر والباطن)، بينما الهرمنيوطيقا الحديثة أكثر تطوراً في تاريخية الفهم ونقد الأيديولوجيا.	**الفصل الثالث**
النموذج التركيبي المقترح للهرمنيوطيقا القرآنية يقوم على ثلاث ركائز: قدسية النص (كخط أحمر)، وتدرج المعنى (خمسة مستويات)، والتكامل بين العقل والإيمان والتجربة الوجودية، مع سبعة ضوابط منهجية تحمي من الفوضى.	**الفصل الرابع**
الحقيقة في القرآن هي الله نفسه، ولها أربعة مستويات (حسية، عقلية، روحية، مطلقة)، والإيمان تجربة وجودية عقلانية تجمع بين البرهان والتسليم، والفلسفة خادمة للوحي وليست بديلاً عنه.	**الفصل الخامس**
العقل والوحي في تكامل جدلي لا تناقض، والعقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح (ابن تيمية)، والتجربة الوجودية (الكشف والذوق) تفتح آفاقاً ثالثة، لكنها تبقى في إطار العقل والنقل.	**الفصل السادس**
الكون في القرآن مخلوق من عدم(creatio ex nihilo) ، يسير وفق سنن إلهية ثابتة (قوانين طبيعية وتاريخية ونفسية)، والإنسان خليفة الله فيه، مسخر له، ومسؤول عن عمارته وإقامة العدل.	**الفصل السابع**
الإنسان كائن ثنائي (طين وروح، مادة ومعنى)، مكرم (كرامة ذاتية)، حر (في اختياراته) لكنه مسؤول عنها، يعاني لكن معاناته ذات معنى (اختبار، تطهير، رفع درجات)، والصبر قيمته الأنطولوجية (موقف وجودي).	**الفصل الثامن**

الفصل	الخلاصة في جملة واحدة
الفصل التاسع	يمكن بناء فلسفة إسلامية خالصة تنبثق من منابعها الأصلية (القرآن والسنة) وتتجاوز التبعية لليونان (بنقد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)، وتستفيد من مناهج الفلسفة الحديثة (الظاهريات، الهرمنيوطيقا، فلسفة اللغة، نقد الأيديولوجيا) مع الحفاظ على الهوية والأصالة.

4- الهرمنيوطيقا القرآنية والفلسفة الإسلامية كبرنامج بحثي مفتوح

هذا الكتاب ليس نهاية الطريق، بل هو **بداية برنامج بحثي** مفتوح. يمكن تلخيص محاور هذا البرنامج في **سبع نقاط** :

أولاً: تأسيس علوم قرآنية جديدة

نحن بحاجة إلى **علوم قرآنية** جديدة تستفيد من مناهج العصر (اللسانيات، السيميائيات، التحليل الخطابي، العلوم المعرفية، الظاهريات) دون أن تفقد هويتها الإسلامية. الهرمنيوطيقا القرآنية التي أسسناها هي أحد هذه العلوم.

ثانياً: تطوير فلسفة قرآنية خالصة

نحن بحاجة إلى **فلسفة قرآنية خالصة** تنبثق من النص نفسه، لا من إسقاطات فلسفات يونانية أو غربية على النص. هذه الفلسفة ستهتم بالأنطولوجيا (الوجود)، والإبستمولوجيا (المعرفة)، والأخلاق، والسياسة، والجمال، من منظور قرآني. الفصل التاسع من هذا الكتاب هو خطوة أولى في هذا الاتجاه.

ثالثاً: بناء أنثروبولوجيا قرآنية

نحن بحاجة إلى **أنثروبولوجيا قرآنية** (وهو ما بدأناه في الفصل الثامن) تدرس الإنسان من حيث ماهيته، وغايته، ومسؤوليته، ومشكلاته (كالمعاناة والموت والحرية). هذه الأنثروبولوجيا ستكون بديلاً عن الأنثروبولوجيات العلمانية التي تختزل الإنسان في مادة أو اقتصاد أو جنس.

رابعاً: نقد التبعية للفلسفات الوافدة

نحن بحاجة إلى **مشروع نقدي** مستمر للفلسفات الوافدة (اليونانية والغربية)، لا بهدف رفضها جملة، بل بهدف تحرير الفكر الإسلامي من هيمنتها، والاستفادة من أدواتها في حدود. مشاريع الغزالي وابن تيمية وابن خلدون تقدم لنا نماذج رائدة في هذا المجال.

خامساً: تطبيقات معاصرة

نحن بحاجة إلى تطبيق هذه الرؤية على قضايا معاصرة: حقوق الإنسان، البيئة، الطب، الأخلاق الحيوية، العلاقات الدولية، الاقتصاد، الفن، الذكاء الاصطناعي. القرآن ليس كتاباً للعبادة فقط، بل هو **دستور حياة** يقدم حلولاً لمشكلات العصر.

سادساً: حوار مع الآخر

نحن بحاجة إلى **حوار جاد** مع الفلسفات الأنثروبولوجية الأخرى (الغربية والشرقية) على أساس من الثقة والاحترام المتبادل، لا على أساس الدفاع أو الهجوم. الهرمنيوطيقا القرآنية والفلسفة الإسلامية الخالصة تفتحان باب الحوار لأنهما تجمعان بين الأصالة والانفتاح.

سابعاً: التعليم والتربية

نحن بحاجة إلى **إدماج الهرمنيوطيقا القرآنية والفلسفة الإسلامية** في المناهج التعليمية والجامعية، وتدريب جيل جديد من الباحثين والمفكرين على هذه المناهج، وتربية النشء على رؤية إسلامية متكاملة للوجود والإنسان.

5- الدعوة النهائية: تأويل حياتك لا تأويل النص فقط ـ وفلسفها

نختم هذا الكتاب بدعوة ليست نظرية، بل **وجودية: لا تكتف بتأويل النص، بل تأول حياتك، وفلسف وجودك.**

القرآن ليس كتاباً تقرأه ثم تنساه، ولا كتاباً تحفظه ثم لا تعمل به، ولا كتاباً تتفنن في تفسيره ثم تعيش بمعزل عنه. القرآن هو **خطاب الله إليك،** أنت شخصياً، هنا والآن. كل آية فيه تقول لك: "يا أيها الإنسان"، "يا أيها الذين آمنوا"، "يا بني آدم."

التأويل التحولي يعني:

الدليل القرآني	إلى	من	المجال
"ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (ق: 16)	رب قريب	إله بعيد	**النظر إلى الله**
"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" (فصلت: 53)	آيات ناطقة	مادة صماء	**النظر إلى الكون**

الدليل القرآني	إلى	من	المجال
"إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30)	خليفة مكرم	كائن مهمش	**النظر إلى النفس**
"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" (الحجرات: 13)	أخ في الإنسانية	عدو أو غريب	**النظر إلى الآخر**
"اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة: 8)	عدل وإحسان	ظلم وجور	**السلوك**
"إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون" (يوسف: 87)	صبر ورجاء	يأس وقنوط	**المشاعر**

الفلسفة الإسلامية الخالصة تعني:

المبدأ	إلى	من	المجال
لا نتبع تقليداً أعمى	استقلال وأصالة	تبعية لليونان أو الغرب	**التفكير**
ننطلق من منابعنا	القرآن والسنة	فلسفات وافدة	**المنابع**
نستفيد دون تبعية	ثقة وانفتاح	عقدة نقص أو تفوق	**الاستفادة من الآخر**
نبني رؤيتنا الخاصة	رؤية خاصة	ردود فعل	**التأسيس**

المجال	من	إلى	المبدأ
الحوار	دفاع أو هجوم	حوار وتبادل	نحاور العالم بثقة

هذا هو القرآن الحي. هذا هو التأويل الذي يغير الحياة. هذه هي الفلسفة التي تبني الحضارة.

كلمة شكر وخاتمة

في نهاية هذه الرحلة الممتدة عبر تسعة فصول، نتقدم بالشكر لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ثم لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، سواء بالمصادر والمراجع، أو بالنقد والتوجيه، أو بالدعاء والتشجيع.

نسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، نافعاً لعباده، حجة لنا لا علينا، وأن يتقبله منا بقبول حسن.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.

المراجع العامة

أولاً: المراجع الأساسية (التراث الإسلامي)

أ. كتب التفسير وعلوم القرآن

- ابن كثير، إسماعيل *تفسير القرآن العظيم* .تحقيق سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة، 1999.
- الطبري، محمد بن جرير *جامع البيان في تأويل القرآن* .تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1954.
- الرازي، فخر الدين *مفاتيح الغيب* (التفسير الكبير). بيروت: دار الفكر، 1981.
- الزركشي، بدر الدين *البرهان في علوم القرآن* .تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، 1957.
- السيوطي، جلال الدين *الإتقان في علوم القرآن* .تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

ب. كتب العقيدة والكلام والفلسفة

- ابن رشد، أبو الوليد *فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال* .تحقيق ألبير نادر. بيروت: دار المشرق، 1973.
- ابن رشد، أبو الوليد *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة* .تحقيق محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- ابن رشد، أبو الوليد *تهافت التهافت* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1964.
- ابن سينا، أبو علي *الإشارات والتنبيهات* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1957.
- ابن سينا، أبو علي *الشفاء (الإلهيات)* .تحقيق الأب قنواتي. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1960.
- ابن تيمية، تقي الدين *الرد على المنطقيين* .تحقيق عبد الصمد شرف الدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

- ابن تيمية، تقي الدين .*درء تعارض العقل والنقل* .تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979.

- ابن تيمية، تقي الدين .*مجموع الفتاوى* .تحقيق عبد الرحمن بن قاسم. المدينة: مجمع الملك فهد، 1995.

- ابن تيمية، تقي الدين .*السياسة الشرعية* .تحقيق علي بن محمد العمران. مكة: دار عالم الفوائد، 2010.

- الغزالي، أبو حامد .*إحياء علوم الدين* .بيروت: دار المعرفة، 1980.

- الغزالي، أبو حامد .*المنقذ من الضلال* .تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999.

- الغزالي، أبو حامد .*تهافت الفلاسفة* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1958.

- الغزالي، أبو حامد .*مقاصد الفلاسفة* .القاهرة: دار المعارف، 1961.

- الغزالي، أبو حامد .*معيار العلم* .بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

- الغزالي، أبو حامد .*القسطاس المستقيم* .تحقيق فيكتور شلحت. بيروت: دار النهار، 1993.

- الغزالي، أبو حامد .*فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1961.

- الغزالي، أبو حامد .*الاقتصاد في الاعتقاد* .تحقيق إبراهيم آغا. دمشق: دار الفكر، 1998.

- الفارابي، أبو نصر .*آراء أهل المدينة الفاضلة* .تحقيق ألبير نادر. بيروت: دار المشرق، 1968.

- الراغب الأصفهاني .*مفردات ألفاظ القرآن* .تحقيق صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القلم، 1992.

ج. كتب التصوف والتأويل الإشاري

- ابن عربي، محيي الدين .*الفتوحات المكية* .القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911 (وطبعات حديثة متعددة).

- ابن عربي، محيي الدين .*فصوص الحكم* .تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

- ابن عربي، محيي الدين .*رسائل ابن عربي* .تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

- القشيري، عبد الكريم. *الرسالة القشيرية*. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966.

- الجنيد، أبو القاسم. *رسائل الجنيد*. تحقيق علي حسن عبد القادر. القاهرة: دار الفكر، 1995.

د. كتب التاريخ والاجتماع

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 2001.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *العبر وديوان المبتدأ والخبر*. بيروت: دار الفكر، 1988.

هـ. كتب أصول الفقه والمقاصد

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. تحقيق عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1960.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. *مقاصد الشريعة الإسلامية*. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978.

- الشافعي، محمد بن إدريس. *الرسالة*. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: مكتبة الحلبي، 1940.

و. كتب اللغة والمعاجم

- ابن منظور. *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف، 1981.

- الفيروزآبادي، مجد الدين. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

- مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972.

ثانياً: المراجع الأساسية (الفلسفة التأويلية الحديثة والغربية)

- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Bloomsbury, 2013.

- Ricœur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

- Ricœur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Edited by Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Ricœur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Ricœur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1969.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications, 1972.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1976.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. Translated by James Strachey. New York: Basic Books, 1955.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. Translated by Alastair Hannay. London: Penguin Books, 1985.

ثالثاً: الدراسات المعاصرة والمقارنة (العربية)

- الجابري، محمد عابد .*تكوين العقل العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- الجابري، محمد عابد .*بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- الجابري، محمد عابد .*العقل السياسي العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- الجابري، محمد عابد .*العقل الأخلاقي العربي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- الجابري، محمد عابد .*التراث والتجديد: دراسات في نقد التراث* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- الجابري، محمد عابد .*نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي* .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- أركون، محمد .*الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1998.
- أركون، محمد .*القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2001.
- أركون، محمد .*العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب* .ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1996.
- أبو زيد، نصر حامد .*مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن* .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- أبو زيد، نصر حامد .*نقد الخطاب الديني* .القاهرة: سينا للنشر، 1992.
- أبو زيد، نصر حامد .*الإنسان والنص: دراسة في القرآن والسنة* .القاهرة: سينا للنشر، 1993.
- طه عبد الرحمن .*روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

- طه عبد الرحمن.*سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

- طه عبد الرحمن.*الحق العربي والإسلامي: أصول معرفية ومنهجية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

- طه عبد الرحمن.*فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.

- شحرور، محمد.*الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.

- شحرور، محمد.*الإسلام والإيمان: منظومة القيم*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1999.

- شحرور، محمد.*القرآن والسلطة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 2000.

- فضل الرحمن.*موضوع القرآن الكريم*. ترجمة محمد سليم. بيروت: دار النهار، 1985.

- فضل الرحمن.*الإسلام والعقلانية*. ترجمة محمد سليم. بيروت: دار النهار، 1984.

- القرضاوي، يوسف.*الإنسان في القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1998.

- القرضاوي، يوسف.*العقل والعلم في القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، 2000.

- كيلاني، محمد.*التأويل بين الغزالي وابن عربي وغادامير*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

- رضوان، أحمد.*الهرمنيوطيقا القرآنية: قراءة في إشكاليات التأويل*. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 2010.

- رضوان، أحمد.*التأويل بين البيان والتصوف والعرفان*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

- اليوسفي، محمد.*التأويل والنص: دراسة في هرمنيوطيقا غادامير وتطبيقاتها على القرآن*. الرباط: دار الأمان، 2008.

- العروي، عبد الله.*مفهوم العقل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

- العروي، عبد الله.*الإسلام والعقلانية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

- العظم، صادق جلال *نقد الفكر الديني* .بيروت: دار الطليعة، 1992.

- العوضي، عبد الوهاب *الحرية الدينية في الإسلام* .الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.

- الريسوني، أحمد *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي* .الدار البيضاء: المطبعة النجاح، 1990.

رابعاً: الدراسات المعاصرة والمقارنة (الغربية مترجمة)

- غادامير، هانس-غيورغ *الحقيقة والمنهج: خطوط أساسية لفلسفة هرمنيوطيقية* .ترجمة محمد شوقي الزين. بيروت: دار التنوير، 2017.

- ريكور، بول *نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى* .ترجمة سعيد الغانمي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

- ريكور، بول *تأويل الخطاب الفلسفي* .ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2007.

- هوسرل، إدموند *أفكار عامة في الظاهريات الخالصة* .ترجمة يعقوب رزق الله. بيروت: دار التنوير، 2015.

- هايدغر، مارتن *الكينونة والزمان* .ترجمة عثمان إسماعيل. القاهرة: دار التنوير، 2012.

- فتغنشتاين، لودفيغ *بحوث فلسفية* .ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009.

- فوكو، ميشال *أركيولوجيا المعرفة* .ترجمة محمد سبيلا. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

- كيركجور، سورين *مراحل طريق الحياة* .ترجمة عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

- كيركجور، سورين *الخوف والرجفة* .ترجمة عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

- فرانكل، فيكتور *الإنسان يبحث عن معنى* .ترجمة محمد صالح. القاهرة: دار المعارف، 1975.

الفهارس العلمية

فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآية الكريمة	السورة والآية	الموضوع	الفصل
1	"بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد"...	الأنعام: 101	الإبداع من عدم	7
2	"إني جاعل في الأرض خليفة"	البقرة: 30	الاستخلاف	2، 7، 8
3	"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"	البقرة: 256	حرية الاعتقاد	6
4	"الله نور السموات والأرض"	النور: 35	رمز النور	5
5	"ولقد كرمنا بني آدم"...	الإسراء: 70	تكريم الإنسان	8
6	"إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض"...	الأحزاب: 72	الأمانة	8
7	"أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"	محمد: 24	تدبر القرآن	6
8	"إن الله مع الصابرين"	البقرة: 153	الصبر	8

الفصل	الموضوع	السورة والآية	الآية الكريمة	الرقم
4، 6، 9	تنزيه الله	الشورى: 11	"ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"	9
2، 4، 5	صفة الاستواء	طه: 5	"الرحمن على العرش استوى"	10
2	تأويل الوجه	البقرة: 115	"فأينما تولوا فثم وجه الله"	11
4، 6	التفكر في الكون	آل عمران: 190-191	"إن في خلق السموات والأرض"...	12
7	نفي الاستقلالية عن الأسباب	الأنفال: 17	"وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"	13
7	نسبية الزمن	الحج: 47	"وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون"	14
7	نقد تأليه الدهر	الجاثية: 24	"وما يهلكنا إلا الدهر"	15
5	آيات الله في الكون والنفس	فصلت: 53	"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"	16
6	ذم عدم استخدام العقل	الملك: 10	"وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير"	17

الفصل	الموضوع	السورة والآية	الآية الكريمة	الرقم
6، 8	العقل يميز الإنسان	الأنفال: 22	"إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"	18
5	الرمز والعلماء	العنكبوت: 43	"وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"	19
5	رمز الميزان	الرحمن: 7	"والسماء رفعها ووضع الميزان"	20
5	رمز الصراط	الفاتحة: 6	"اهدنا الصراط المستقيم"	21
5	الله هو الحق	لقمان: 30	"ذلك بأن الله هو الحق المبين"	22
7	عظمة الله	الزمر: 67	"وما قدروا الله حق قدره"...	23
7	تسخير الكون للإنسان	الملك: 15	"هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً"...	24
8	خلق الإنسان من طين	المؤمنون: 12	"ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين"	25
8	نفخ الروح	الحجر: 29، ص: 72	"فإذا سويته ونفخت فيه من روحي"	26

الفصل	الموضوع	السورة والآية	الآية الكريمة	الرقم
8	الفطرة والضمير	الشمس: 7-8	"ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"	27
8	النفس الأمارة	يوسف: 53	"إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي"	28
8	تزكية النفس	الشمس: 9-10	"قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها"	29
6، 8	المشيئة الإلهية	التكوير: 29	"وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين"	30
6، 8	حرية الاختيار	الكهف: 29	"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"	31
8	مسؤولية الإنسان	المدثر: 38	"كل نفس بما كسبت رهينة"	32
8	تغيير الإنسان لواقعه	الرعد: 11	"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"	33
6	حاجة الإنسان إلى الوحي	الإسراء: 15	"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً"	34

الفصل	الموضوع	السورة والآية	الآية الكريمة	الرقم
8	المعاناة كتنبيه	الروم: 41	"ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس"	35
8	الابتلاء والاختبار	العنكبوت: 2	"أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون"	36
8	الابتلاء بأنواعه	البقرة: 155	"ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع"...	37
8	المصيبة بسبب الذنوب	الشورى: 30	"وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"	38
8	أجر الصابرين	الزمر: 10	"إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب"	39
7	الاستخلاف الوعد	النور: 55	"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض"	40
6	الأمر بالاعتبار العقلي	الحشر: 2	"فاعتبروا يا أولي الأبصار"	41
6	النظر في ملكوت الله	الأعراف: 185	"أفلا ينظرون إلى ملكوت السموات والأرض"	42

الفصل	الموضوع	السورة والآية	الآية الكريمة	الرقم
5	رمز القلم	القلم: 1	"ن والقلم وما يسطرون"	43
5	تعليم الإنسان بالقلم	العلق: 3-4	"اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم"	44
7	التجدد الكوني	الرحمن: 29	"كل يوم هو في شأن"	45
7	الإمساك المستمر	فاطر: 41	"إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا"	46
7	البعث كاستئناف الخلق	الأنبياء: 104	"كما بدأنا أول خلق نعيده"	47
7	تسخير الكون للإنسان	الجاثية: 13	"وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه"	48
8	أحسن تقويم	التين: 4	"لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"	49
8	أسفل سافلين	التين: 5	"ثم رددناه أسفل سافلين"	50

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحديث الشريف	المصدر	الموضوع	الفصل
1	"إن للقرآن ظهراً وبطناً، وإن له حداً ومطلعاً"	مستدرك الحاكم (بإسناد ضعيف لكن مقبول عند الصوفية)	تعدد معاني القرآن	2
2	"من عرف نفسه فقد عرف ربه"	الآثار (قول مأثور وليس حديثاً مرفوعاً)	معرفة النفس	8
3	"جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً"	متفق عليه	المكان في الإسلام	7
4	"ما يزال البلاء بالمؤمن حتى يمشي على الأرض وما عليه خطيئة"	الترمذي	المعاناة كتطهير	8
5	"من لا منطق له فلا علم له"	الغزالي في معيار العلم (وليس حديثاً مرفوعاً)	أهمية المنطق	9
6	"أحسن الناس قراءة من إذا قرأ القرآن رأيته يخشى الله"	ابن ماجة	التحول الوجودي	4
7	"عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله خير"...	مسلم	الصبر والشكر	8

الرقم	الحديث الشريف	المصدر	الموضوع	الفصل
8	"لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر"	مسلم	نقد تأليه الدهر	7
9	"اعقلها وتوكل"	الترمذي	الأخذ بالأسباب والتوكل	7
10	"إنما الأعمال بالنيات"	متفق عليه	الحرية والمسؤولية	6

فهرس الأعلام

الرقم	العلم	نبذة مختصرة	الفصل
1	ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)	فيلسوف أندلسي، قاضٍ، طبيب (1126-1198)، صاحب "فصل المقال" و"تهافت التهافت"	2، 3، 9
2	ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي)	متصوف وفيلسوف أندلسي (1165-1240)، صاحب "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"	2، 3، 4، 5
3	ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)	فقيه ومتكلم ومصلح دمشقي (1263-1328)، صاحب "الرد على المنطقيين" و"درء تعارض العقل والنقل"	6، 9
4	ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)	مؤرخ وفيلسوف اجتماعي تونسي (1332-1406)، صاحب "المقدمة"	9

الرقم	العلم	نبذة مختصرة	الفصل
5	الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)	فيلسوف ومتكلم وصوفي فارسي (1058-1111)، صاحب "إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة"	2، 3، 4، 5، 6، 9
6	غادامير (هانس-غيورغ)	فيلسوف ألماني (1900-2002)، مؤسس الهرمنيوطيقا الفلسفية، صاحب "الحقيقة والمنهج"	1، 3
7	ريكور (بول)	فيلسوف فرنسي (1913-2005)، صاحب "نظرية التأويل" و"الرمز والإثم"	1، 3
8	الطبري (محمد بن جرير)	مفسر ومؤرخ فارسي (839-923)، صاحب "جامع البيان" و"تاريخ الرسل والملوك"	2
9	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	فيلسوف وطبيب فارسي (980-1037)، صاحب "الشفاء" و"الإشارات والتنبيهات"	5، 9
10	الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد)	فيلسوف تركي (872-950)، صاحب "آراء أهل المدينة الفاضلة"	5، 9
11	الشافعي (محمد بن إدريس)	إمام مذهب، فقيه وأصولي (767-820)، صاحب "الرسالة"	2

الفصل	نبذة مختصرة	العلم	الرقم
6	مفسر ومتكلم وفيلسوف فارسي (1149-1209)، صاحب "مفاتيح الغيب"	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	12
6	لغوي ومفسر فارسي (ت. 1108)، صاحب "مفردات ألفاظ القرآن"	الأصفهاني (الراغب)	13
4، 5، 6	فيلسوف مغربي معاصر (مواليد 1944)، صاحب "روح الحداثة" و"سؤال الأخلاق"	طه عبد الرحمن	14
4، 5، 9	مفكر جزائري معاصر (1928-2010)، صاحب "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"	أركون (محمد)	15
3، 4، 5، 9	مفكر مغربي معاصر (1935-2010)، صاحب "نقد العقل العربي"	الجابري (محمد عابد)	16
3، 4، 5	مفكر مصري معاصر (1943-2010)، صاحب "مفهوم النص" و"نقد الخطاب الديني"	أبو زيد (نصر حامد)	17
4، 5	مفكر سوري معاصر (1938-2019)، صاحب "الكتاب والقرآن"	شحرور (محمد)	18
7، 8	فقيه ومفكر مصري معاصر (1926-2022)، صاحب "الإنسان في القرآن"	القرضاوي (يوسف)	19

الرقم	العلم	نبذة مختصرة	الفصل
20	هوسرل (إدموند)	فيلسوف ألماني (1859-1938)، مؤسس الظاهريات	9
21	ماركس (كارل)	فيلسوف واقتصادي ألماني (1818-1883)، صاحب نقد الأيديولوجيا	1، 9
22	نيتشه (فريدريك)	فيلسوف ألماني (1844-1900)، صاحب نقد القيم الغربية	1، 9
23	فرويد (سيغموند)	طبيب نفسي نمساوي (1856-1939)، مؤسس التحليل النفسي	1، 9
24	هايدغر (مارتن)	فيلسوف ألماني (1889-1976)، صاحب "الكينونة والزمن"	1
25	كانط (إيمانويل)	فيلسوف ألماني (1724-1804)، صاحب "نقد العقل الخالص"	1، 5
26	هيغل (جورج فيلهلم فريدريش)	فيلسوف ألماني (1770-1831)، صاحب "ظاهريات الروح"	5، 7
27	كيركوجارد (سورين)	فيلسوف دنماركي (1813-1855)، رائد الوجودية	8

الرقم	العلم	نبذة مختصرة	الفصل
28	فتغنشتاين (لودفيغ)	فيلسوف نمساوي (1889-1951)، صاحب "بحوث فلسفية"	5، 9
29	فوكو (ميشال)	فيلسوف فرنسي (1926-1984)، صاحب "أركيولوجيا المعرفة"	9

فهرس المصطلحات

الرقم	المصطلح	معناه المختصر	الفصل
1	الهرمنيوطيقا	نظرية التأويل والفهم	1، 3، 4
2	التأويل	تفسير النص واستخراج معانيه الخفية	جميع الفصول
3	اندماج الآفاق (Horizontverschmelzung)	مفهوم غادامير عن اتحاد أفق القارئ والنص	1، 3
4	فائض المعنى (Surplus of meaning)	مفهوم ريكور عن تعدد المعنى في النص	1، 3
5	تاريخية الفهم (Wirkungsgeschichte)	مفهوم غادامير عن تأثير التاريخ على الفهم	1، 3

الرقم	المصطلح	معناه المختصر	الفصل
6	هرمنيوطيقا الإيمان	تأويل يهدف إلى استعادة المعنى الروحي	1
7	هرمنيوطيقا الريبة	تأويل يهدف إلى كشف المعاني الخفية	1
8	قدسية النص	كون القرآن كلام الله المعصوم	4
9	تدرج المعنى	مستويات المعنى (ظاهر، عقلي، باطني، مقاصدي، تكاملي)	4
10	التحول الوجودي	تغيير رؤية الإنسان وسلوكه ومشاعره بالتأويل	4، الخاتمة
11	الحق	اسم من أسماء الله، أو المطابق للواقع	5
12	الحقيقة	ماهية الشيء أو كنهه	5
13	العقل	قوة التمييز والتفكير	6
14	الوحي	إعلام الله لأنبيائه بما يريد إبلاغه للناس	6

الرقم	المصطلح	معناه المختصر	الفصل
15	التسليم	منطق الثقة والاستسلام لله بعد البرهان	5
16	البرهان	الاستدلال العقلي المؤدي إلى اليقين	5
17	السنة الإلهية	القوانين الثابتة في الطبيعة والمجتمع والتاريخ	7
18	العلية (السببية)	علاقة السبب بالمسبب	7
19	الاستخلاف	كون الإنسان خليفة الله في الأرض	7، 8
20	الأمانة	المسؤولية التي حملها الإنسان	8
21	الأنثروبولوجيا القرآنية	الرؤية القرآنية للإنسان	8
22	الفطرة	الخلقة الأصلية التي فطر الله الناس عليها	8
23	الصبر	التحمل الإيجابي والاستمرار والثقة بالله	8

الرقم	المصطلح	معناه المختصر	الفصل
24	الفلسفة الإسلامية الخالصة	فلسفة تنبثق من منابع الإسلام لا من تبعية لليونان	9
25	الظاهراتية (Phenomenology)	منهج دراسة الأشياء كما تظهر للوعي	9
26	نقد الأيديولوجيا	كشف المصالح الخفية والسلطة وراء الخطابات	9
27	المنهج التوفيقي	منهج الغزالي في الجمع بين العقل والنقل والكشف	9
28	الاستدلال القرآني	منهج ابن تيمية في استخلاص الأحكام من القرآن مباشرة	9
29	علم العمران البشري	علم ابن خلدون في دراسة المجتمع والتاريخ	9
30	المنطق الأرسطي	قواعد الاستدلال اليونانية التي نقدها ابن تيمية	9
31	الكليات	المفاهيم العامة التي تندرج تحتها جزئيات	3، 9
32	الاستقراء	الانتقال من الجزئيات إلى الكليات	3، 9

الرقم	المصطلح	معناه المختصر	الفصل
33	القياس المنطقي	شكل من أشكال الاستدلال (مقدمتان ونتيجة)	3، 9
34	العصبية	الترابط القبلي أو الديني الذي يجمع الناس (عند ابن خلدون)	9
35	المقاصد الشرعية	الغايات والأهداف الكبرى للشريعة	4

فهرس الموضوعات

الفصل (الأقسام)	الموضوع	الرقم
3كاملاً	المقارنة بين الهرمنيوطيقا الحديثة والتراث الإسلامي	7
4 (1-4)	قدسية النص في الهرمنيوطيقا القرآنية	8
4 (5-9)	تدرج المعنى (الظاهر، العقلي، الباطني، المقاصدي، التكاملي)	9
4 (13-20)	الضوابط السبعة للتأويل	10
5 (1-5)	مفهوم الحقيقة في القرآن	11
5 (6-10)	الإيمان والعقل	12
5 (11-15)	الرموز القرآنية (النور، الميزان، الصراط، العرش، القلم)	13
5 (16-20)	الفلسفة كخدمة للوحي	14
6 (1-5)	مفهوم العقل في القرآن (التفكر، التدبر، التعقل، النظر، الذكر، أولو الألباب)	15
6 (6-9)	الوحي كأفق للمعرفة	16

الرقم	الموضوع	الفصل (الأقسام)
17	الحرية الفكرية في القرآن	6 (10-13)
18	جدلية العقل والنقل في التراث	6 (14-18)
19	الخلق والإبداع الإلهي	7 (1-5)
20	السنن الإلهية والسببية	7 (6-10)
21	الزمان والمكان في القرآن	7 (11-15)
22	الاستخلاف والتكريم والأمانة	7 (16-20)، 8(1-5)
23	ماهية الإنسان (الطين والروح)	8 (1-4)
24	الحرية والاختيار والقدر	8 (5-9)
25	العقل الأخلاقي والفضائل القرآنية	8 (10-14)
26	المعاناة والصبر في القرآن	8 (15-20)
27	مشروع الغزالي النقدي والتأسيسي	9 (1-6)

الفصل (الأقسام)	الموضوع	الرقم
9 (7-12)	مشروع ابن تيمية ونقد المنطق الأرسطي	28
9 (13-18)	مشروع ابن خلدون وعلم العمران البشري	29
9 (19-23)	أرضية الفلسفة الإسلامية الخالصة	30
9 (24-30)	الاستفادة من الظاهريات والهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة ونقد الأيديولوجيا	31
9 (31-35)	مبادئ الفلسفة الإسلامية الخالصة العشرة	32
الخاتمة(5-7)	التأويل التحولي كدعوة نهائية	33

المحتويات

إذا كان علينا أن نلخص هذا الكتاب في جملة واحدة، فستكون:
"التأويل القرآني ليس مجرد فهم، بل هو طريق إلى معرفة الله، ثم معرفة الكون، ثم معرفة الإنسان، ثم تحول وجودي، ثم تأسيس فلسفة إسلامية خالصة."

هذا الكتاب لم يكن مجرد كتاب في المنهج (كيف نفهم النص)، بل تجاوز ذلك إلى الرؤية (ماذا نفهم من النص عن الله والكون والإنسان)، ثم إلى التأسيس (كيف نبني فلسفة إسلامية أصيلة تنبثق من هذه الرؤية)، ثم إلى التطبيق (كيف نعيش هذا الفهم في حياتنا).

لقد انتقلنا من الهرمنيوطيقا (العلم بفهم النصوص) إلى الأنثريوولوجيا (العلم بالإنسان) إلى الفلسفة (العلم بالوجود والمعرفة والقيم)، لأن غاية فهم القرآن هي فهم الإنسان وهدايته وتحويله، ثم بناء حضارة على أساس هذه الرؤية.

